



التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر
جمال الدين الأفغاني
وقضايا المجتمع الإسلامي



تأليف
هاني عبد الوهاب المرعشلي
ماجستير في الآداب
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

تقديم
الأستاذ الدكتور محمد علي أبوريان

دار المعرفة الجامعية
شارع سويز - الزاوية - الإسكندرية

التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر

جمال الدين الأفغاني وقضايا المجتمع الإسلامي

تأليف
هاني محمد الوهاب ومطر عسلي
ماهستير في الآداب

تقديم
الأستاذ الدكتور محمد علي أبو ريان
عميد كلية الآداب بجامعة بيروت العربية «سابقاً»
 ورئيس قسم الفلسفة بكلية الآداب بجامعة الإسكندرية «سابقاً»
 وأستاذ الفلسفة وتاريخها بكلية الآداب - جامعة الإسكندرية

دار المعرفة الجامعية
٤٠ شارع سوتر - الزاوية
الإسكندرية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

إهداء

إلى تلك الروح التي ضللت البؤس بفقدانها ، وصرت بعدها
لا أهميم بغير التبعين ، ولا أستعذب سوى مفضل الذكرى ، ورمض العذاب ..
إلى تلك الروح التي أنفقدتها في النور ، وأتلمسها في الظلام
إلى تلك الروح التي آمنت بإيماننا راسخا بكمون بذرة شيء ما ،
في شخصي الضعيف ، وعقدت على الآمال الكبار ..

إلى روح أبي الطاهرة
التي ذهبت مبكرة تنشد المثل الأعلى

* * *

إلى «مجمع» الوفاء والخنان

إلى الوحيدة التي مدت إلى يديها
وسط حلكة الظلام المدلهم ..
تشدد أزرى ، وتشجع بأناملها الضياء

فهرس تحليلي للمحتويات

رقم الصفحة

١١

تقديم : للأستاذ الدكتور محمد علي أبوريان

١٣

مقدمة المؤلف

الفصل الأول

مدخل إلى فكر جمال الدين الأفغاني

(١) العصر .. وارهاساته :

— حقيقة العصر :

أوروبا - الدولة العثمانية - حالة الشرق عامة كنتيجة لما سبق ١٩

٢٢

— الإطار العام لظهور جمال الدين

(٢) أصل جمال الدين : مشكلة .. وحل

٢٩

— المشكلة على وجه التحديد ، وأهميتها

٣٢

— القائلين بالأصل الأفغاني لجمال الدين ، وحببهم

٣٤

— القائلين بالأصل الإيراني لجمال الدين ، وحببهم

٣٧

— رأى الباحث بهذا الصدد

الفصل الثاني

فكرة الجامعة الإسلامية

٤١

وحدة عقائدية (إسلامية) .. أم وحدة قومية (عربية) ؟

(١) الجامعة الإسلامية

- ٤٣ — تمهيد ، والسمات الفكرية المميزة لفكر جمال الدين
- جمال الدين والوحدة :
- ٥٠ — الإتجاه الأول — الإتجاه الثانى — الإتجاه الثالث
- ٦١ — تعقيب على هذه الإتجاهات
- ٦٨ (٢) آراء جمال الدين فى الوحدة ، ومدخل للفكرة المحورية لديه
- ٨٣ (٣) الفكرة المحورية لدى جمال الدين
- تمهيد
- ٨٩ (١) نص ينشر للمرة الأولى
- ٩٢ (٢) الرد على د. إرنست رينان ،
- ٩٦ (٣) العروة الوثقى
- ٨٧ (٤) المخاطر
- ٩٤ (٥) المقالة الفارسية
- ٩٨ (٦) خاتمة

الفصل الثالث

الحرية . . والديموقراطية

- ١٠٥ — مدخل
- ١١١ — معانى الحرية لدى جمال الدين
- ١١٥ — مفهوم السلطة . . والأمة

رقم الصفحة

- مفهوم الدستور .. والحكم : ١١٩
- الحكم الجمهورى ١٢٤
- الحكم النيابى الدستورى ١٣١
- رآية فى الأحزاب السياسية ١٣٩
- مفهوم الحكم بين فكرة (المستبد العادل) و(نظرية
الحكم الإلهى) ١٤٠

المراجع

- المراجع العربية ١٥٢
- المراجع الأجنبية ١٥٨

تقديم

للدكتور / محمد عبد أبو ريان .

إن موضوع هذه الدراسة يحتاج إلى وقفة موضوعية ، لأعدها تبريراً أو خلقاً للأسباب التي تؤيد جدية البحث في هذه الموضوعات ، ولكنها بنظرة علمية متعمقة تربط الواقع الحضارى الثقافى بماضى حضارتنا الإسلامية الخالدة .

لقد أساء البعض فهم التجديد وإحياء التراث وقصمروه على مجرد إظهار أضياف الكتب والمخطوطات الإسلامية التي أخرجتها عقول المفكرين الإسلاميين ، دون أى محاولة للاستفادة منها فى أحوال معاشنا وواقعنا المعاصر بصورة أو بأخرى ، وكأنهم يكتفون بأن يكون إحياء التراث هو عامل إستفسار إنفعالى فحسب يحفزنا إلى العمل ، كالأغاني القومية وموسيقى المناسبات . ولا يمكن بأى حال من الأحوال أن يقبل عقل ناضج على وعى بطروفنا وواقعنا المعاصر ، أن تقتصر الاستفادة من التراث القديم على هذا البعد المحدود الذى أشرنا إليه .

وإذا كان علماء الكلام ومن بينهم المعتزلة قد خاضوا فى مشكلات عقائدية كالبحث فى ذات الله وصفاته وأفعاله ، وفى حقيقة الإنسان وفعله وهل هو مسير أم مخير ، وما هو أسلوب معرفته ، وماهى حقيقة هذا العالم الذى يتعامل معه ، هل هو مكون من ذرات وهل به خلاء أم أنه ملاء فحسب ، أو يجمع بين الاثنين ، وما حقيقة الحركة ، وماهى الغايات القصوى للسلوك الإنسانى فى هذا العالم ، ثم تقابلنا هذه للتساؤلات العريضة فى علم الكلام ، وهى من باب فلسفة السياسة اليوم ، عن نظرية الإمامة ومن هو أحق بالخلافة ، وما هو معنى الإستخلاف على الأرض ، وماهى مواصفات الخليفة ؟ وهل تتقابل الشورى التى أمر الله تعالى بها فى قرآنه العزيز مع الديمقراطية فى منتصف الطريق أم لا ؟ بالإضافة إلى

مشكلة المصير الأخرى إلخ ، كل هذه مشاكل عاناها الفكر الإسلامى وأعنى به عالم الكلام وحركة الاعتزال بصفة خاصة إستنادا إلى أن حركة أهل السنة إنما كانت تجارى الوضع القائم على الفهم البسيط والسادج والواقعى القريب المنال للإسلام عقيدة وشريعة . أما الأشعرية فقد حاربت أن تمثل الموقف الوسط بين حركة الاعتزال وحركة أهل السنة ولكنها لم تنجح فى هذا السبيل ، إذ أدى موقفها إلى تنازلات خطيره فيما يخص دور العقل والأسباب فى قيام النظام الكونى وحتميته ، ومن ناحية أخرى فقد مال بعض الأشاعرة ناحية المنهج الاعتزالى ، وبذلك أصبح الموقف الأشعرى يهتز تحست ضربات الفريقين : أهل السنة ، والمعتزلة .

هذا هو الرصيد الفكرى الحضارى الذى أسهمت العقلية الإسلامية فى إنتاجه وكان عنوانا يميزا على نقائها الفكرى ، فلم تكن فى هذه الأمور أية مسحة يونانية أو فكرة دخيلة أجنبية ، بل لقد نشأت هذه الأفكار الإسلامية من طول معاناة المفكرين المسلمين الإسلام وقضاياها فى هذه العصور المزدهرة .

ومنذ سقوط بغداد فى أواسط القرن السابع للهجرة ، إلى هجمة نابليون على الشرق ، كان المسلمون يخطون فى سبات عميق ، وأصبح الفقه ومشاكله هو الشغل الأكبر لعلماء الأمة الإسلامية ، يجترون الحلول لأحاجيه من كتب الفقه السابقة عليهم ، ويضعون التعليقات والشروح على هذه المتون القديمة ، وباختصار كان العصر هو عصر المؤلفات الجامعة والشروح على المتون ، ويعتد هذا العمل محاولة منهم للحفاظ على الثقافة الإسلامية وعلومها بعد أن تهددها التتار والصليبيون فى المشرق والمغرب .

ولكن الله سبحانه وتعالى كان قد آذن فى هذه الفترة بأن تومض إشراقة

نورانية سريعة على العالم الإسلامي تمثلت في مذهب ابن تيمية ، وشخصيته ، وكان هو المجدد الكبير التالي بعد « أبي حامد الغزالي » ، وقد جهد ابن تيمية في أن يعيد الأمور إلى نصابها وأن ينقي الإسلام من الشوائب والأساطير التي علقت به خلال فترة الظلام التي كان يعيش أثنائها ابن تيمية ، فهاجم الباطنية ووقف بشدة أمام الطرق الصوفية التي انتشرت في العالم الإسلامي وسيطر شيوخها ومريدها على نفوس المسلمين بالخوارق والكرامات والأساطير ، ولم يكن ابن تيمية ليرفض التصوف جملة وتفصيلا إذ أن له رسالة في التصوف يقبل فيها التصوف السني ويقرظه ، فكأنه إذن لا يقف موقف العداء من التصوف بعامة ، بل يختصم التصوف المنحرف فحسب ويرد على أتباعه . ولكن بعض تلامذته ذهبوا شوطا بعيدا في التزمت الديني ، فوقفوا موقف العداء للتصوف بعامة ، فرفضوا التصوف السني وعدوه محاولة لتكريس الوساطة بين الله والمؤمنين عن طريق الأقطاب الروحيين .

ومضت عصور الظلام تترى قرنا بعد قرن يتخبط فيها المسلمون في دياجير الظلام ويعتصرهم الجهل وعنفوان الحكم التركي الخاشم الذي استبد بعقولهم باسم الخلافة الإسلامية والقمر المسكري ، حتى أفاء الله على العالم الإسلامي بظهور أول مجدد معاصر هو شيخ الإسلام « محمد بن عبد الوهاب » .

(١) وإذا كنا نؤرخ للتجديد الإسلامي حقيقة ، فينبغي لنا أن نبدأ الحركة منذ قيام دولة الوهابيين في « نجد » ، واستيلائها على السلطة في مواجهة العثمانيين . وعلى الرغم من المبالغة المتهورة والتزمت الشديد الذي لازم ظهور الحركة الوهابية ، إلا أنها كانت محاولة جادة للأخذ بيد المسلمين للسير على الطريق الصحيح والعودة بالإسلام والمسلمين إلى ينابيع الإسلام المطهرة منذ فجر الإسلام ،

أى فى عمر الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته . وكان هذا يعنى إبطال ونسخ كل ما طرأ على حياة المسلمين من سنن وعادات وتقاليد وآراء تكونت خلال ما يزيد على عشرة قرون هى كل عمر الحركة الإسلامية منذ منبعها فى مكة والمدينة .

لقد كانت هذه الصجوة الأولى مشار هزة عنيفة ورعدة قوية أيقظت ضمير الأمة الإسلامية ، ولم يكن من المنتظر أبدا أن تحقق هذه الفورة الأولى نجاحا مباشرا وتاما لجملة أسباب ، نجملها فيما يلى : -

أولها : أن العالم الإسلامى كان يمر بمرحلة سادها الظلام والجهل التام بحقيقة الإسلام فى مواجهة الحركات الإسلامية الهدامة التى تفرق معها المسلمون إلى شيع ونحل بعضها إرتد عن الإسلام .

ثانيها : أن الدولة العثمانية كانت هى صاحبة الخلافة الإسلامية والمسيطرة على مصير المسلمين فى أكثر بقاع المعمور حينذاك ، وكان منذهبها السنى يحمى الطرق الصوفية ، بل كان الخليفة يحضر مجالس الدراويش وكذلك الوزراء . ونحن نعرف أن الانراك عموما لا يهتمون كثيرا بالتأمل والنظر فى قضايا الدين بقدر كلفهم برعاية الممارسات المادية للشعائر الدينية كإقامة المساجد وتجميلها وتزيينها والاغداق عليها من أموال الخيرات وفرشها بالبسط الغالية الثمن وإقامة التكايا وتوزيع الجراية على أهل العلم والتسليم بكل ما أحاط بالإسلام من مسائل الكرامات والبدع والتمسح بقبور الأولياء وصياغة الأحجية والتعلق بأستار الكعبة وإقامة القبور من أفخر أنواع الرخام والذهب والفضة ، كل هذا مع ولع شديد عند أكثر القادة والحكام بالملذات وأوجه البذخ والترفق المختلفة ، مع إبتزاز لأموال الرعية وإهمال لإقامة العدل وارساء قواعد بين المسلمين فى سائر

أرجاء الامبراطورية العثمانية ، فما أن علموا بقومة الوهابيين حتى انهبوا لهم وأرسلوا لهم حملات متتالية بقيادة ابراهيم باشا من مصر فكان أن أوقع بهم هزيمة نكراء ولاسيما في الدرعية ، وذلك حتى لا ينتشر هذا المذهب الذي يتعارض أساسا مع الاتجاهات المعاصرة في السياسة والحكم وفي الحياة الإسلامية في ظل الدولة العثمانية آنذاك . واماكننا سنرى كيف لم يستطع العثمانيون أن يقضوا على هذه الانطلاقة للتجديد والتي كانت استمرارا لحركة ابن تيمية التي أشرنا اليها ، فقد قامت حركة الوهابيين على أساس سلفية ابن تيمية .

ثالثا : فقد كانت تركيا تسمى في ذلك الوقت بالرجل المريض ، ولهذا فقد كانت الدول الأجنبية تنشب أظفارها في جسم الخلافة العثمانية وتضرب في طول البلاد الإسلامية وعرضها حتى تقع فريسة في أيدي الاستعمار ، ولقد كان القرن التاسع عشر هو العصر ازدهى للحركة الاستعمارية ، وهو من ناحية أخرى عصر القهر والظلام للامة الإسلامية .

وكان من أحد أسباب الفشل الكبير الذي حاق بالحركة الوهابية أنها كانت حركة إسلامية لم يفهم أصحابها أنهم على موعد مع عصر جديد يتداخل فيه مصالح الغرب مع الكيان الإسلامي في ظل الدولة العثمانية . كان محمد عبد الوهاب وأتباعه يعيشون بعقلية القرون الوسطى الإسلامية ، لم يضعوا في حساباتهم أن هناك عالما جديدا يجب أن يفهم قضيتهم وأن يدرك ما يهدفون اليه من تجديد وإعادة الإسلام الى ازهى عصوره إبان حضارة الخلافة .

وكان الغرب أيضا يقابل الثورة الوهابية في قلق وخوف من أن تكون هي نذر الخلاص للعالم الإسلامي ولشفاء الرجل المريض أي الدولة العثمانية ، وبذلك يغلب المسلمون من قبضة الاستعمار الغربي إبان غطرسته وجبروتة الغاشم في

القرن التاسع عشر .

كل هذه العوامل كانت هي السبب في فشل حركة التجديد الاسلامى الاولى وأعنى بها الحركة الوهابية . ومع هذا فلم تمت هذه الحركة تماما بل كانت لها آثارها البعيدة في ثلاثة إتجاهات ، الإتجاه الأول هو عند السنوسية في ليبيا ، إذ أن محمد على السنوسى الكبير كان تلميذ محمد بن عبد الوهاب هو والسيد على الميرغنى الكبير راعى الختمية في السودان ، ولكن رغم المجاهرة عند الوهابيين برفض التصوف نجد أن كلا منها ، أى السنوسى والميرغنى ، كانا على رأس طريقتين صوفيتين معروفتين ، ومع هذا فإن أثر محمد بن عبد الوهاب قد ظهر واضحا في التجديد الهام الذى ظهر على التصوف وطرقه عند السنوسية ، فقد أصبحت الطريقة السنوسية طريقة علم وعمل كما أمر الاسلام وظهرت أهمية التجديد في مواجهة السنوسيين للاستعمار الايطالى ووقوفهم وقفة رجل واحد بقيادة عمر المختار في مواجهة الغزو الغاشم لبلادهم . وكذلك فإن الطريقة الختمية قد أخذت بأسلوب التطهير السنى واستبعاد كثير من الخرافات والاساطير .

ولكن الفائدة الكبرى التى نجمت بطريقة غير مباشرة عن الحركة الوهابية هي الثورة المهدية في السودان . ولو أن أنصار المهدي يقولون أن المهدي الكبير كان على علم بتيارات الحركة الوهابية ، ومع هذا فإننا ندحض هذا الرأى لأن فكرة المهدية فكرة غير وهابية ، على الرغم من دعاوى الانصار في السودان الذين يربطون بين الوهابية والمهدية .

أما التأثير الأخير للحركة الوهابية فيتمثل في قيام الدولة السعودية في شبه الجزيرة العربية ، وقد قام الملك عبد العزيز آل سعود بإحياء الحركة الوهابية في هذه البلاد استرشادا بتهاليم ابن تيمية ، وكان الملك عبد العزيز آل سعود ذكيا

أربابا ذا فطنة عملية مرموقة، فقد استغل كل الموازين الدولية التي ظهرت على المسرح مع نشوب الحرب العالمية الأولى، واتصل به الانجليز كما إتصل به الألمان ولا تراك، ولكنه ظل مع هذا يرسم خطا سياسيا مستقلا لدولته الناشئة هو الخط الوهابي الاسلامي المظهر وهنا نجد أن نجاح حركة التجديد الوهابية كان يرتبط بقوة شخصية الملك عبد العزيز آل سعود، وهكذا نجد أن مبدأ الحتمية التاريخية قد لا يصدق في كثير من الأحيان، إذ نجد بطلا على ما يقول كارليل في كتاب (الابطال وعبادة البطولة) قد يكون هذا البطل هو المنشئ الاساسي لتيار تاريخي فتكون البطولة التاريخية إذن وليست عملية الدفع التاريخي هي الكامنة وراء الأحداث التاريخية.

وإذا كانت الحركة الوهابية تعد حركة التجديد الاول المعاصرة في الاسلام وأن من جملة أسباب فشلها أن أصحابها لم يكونوا على دراية بالمتغيرات الدولية التي كانت تحيط بهم، لهذا كان من الضروري أن تكون أخطاء هذه الحركة عظة لمن يأتون بعدها من رواد التجديد فيحاولون على قدر الإمكان تجنب الوقوع في مثل هذه الأخطاء، وهكذا نجد أنفسنا في مراجعة حركة التجديد الكبرى عند (جمال الدين الافغانى) ..

لقد كان هذا الرجل على علم بمأساة الحركة الوهابية المتغلقة على نفسها، لهذا راعى في حركته الأمور التالية :-

اولا : أن تحارل الاتصال على قدر الامكان بالغرب ومفكرية لشرح قضايا العالم الاسلامي ومشكلة مصيرة السياسى .

ثانيا : أن يحاول ربط قضايا التحرر الاسلامي بقضايا التحرر في المشرق كلة، وذلك حتى لا يجد متأولوه مازنة من أصحاب الأخرى الاديان المجاورة لبلاد

المسلمين لاسيما وأن التبشير المسيحي كان قائما على أشده في هذه البلاد ،

ثالثا أن يراعى ظروف التسلط الاوروبي على الخلافة العثمانية .

رابعا : أن تكون دعوتة من المرونة بحيث تتقبل الكثير من الاراء المعارضة والانجاهات التي قد تبدر في الظاهر معارضة لدعواة الاصلية ، فكان عليه أن يقابل الاعيان ووجوه النظر من المسلمين عربا أو عثمانيين ، المستعمرين الانجليز أو غيرهم ، ومن الشيعة والسنة ، والاسماعيلية والقاديانية ، لانه لم يكن داعية عقائديا ، بل كان داعية لجامعة اسلامية ، ذات طابع سياسي ، ولهذا لم يحاول التعمق والنظر وراء الخلافات العقائدية التي اعتصرت حياة المسلمين .

لقد كان جمال الدين الافغانى داعية أصيلا لفكرة الجامعة الاسلامية لم تفارقة طوال حياته ، رغم تخريجات بعض الكتاب كما هو الحال عند صاحب هذا البحث والذي لا يقطع برأى حاسم في الموضوع ولكنه يقدم الاراء وما يمارضها في موضوعية كاملة دون أن يصدر حكما عليها .

وإذا كان جمال الدين الافغانى قد أظهر عدم دراية كافية بالفكر الغربي ولاسيما في كتابة الرد على الدهريين فإن ذلك إنما يرجع إلى ضحالة ثقافة العصر عند المسلمين ، وكان جمال الدين الافغانى بمجسوله المتواضع من هذه الثقافة يعد من أكبر منارات العلم في العالم الاسلامي . والامر الذي يؤكد مذهبنا إليه من أنه داعية اصيل للجامعة الاسلامية على الرغم من ادعاء البعض من أنه كان داعية لجامعة شرقية أن الرجل قد حاز اعجاب مناقشية من الغربيين لاسيما (أرنست رينان) لمرونته وهذا يدل على أنهم فهموا أنه كداعية اسلامي يستطيع أن يكون رسولا جديدا للتجديد الاسلامي ويمكن أن يتقابل مع الغرب في منتصف الطريق ، ولهذا فتخوا صدرهم له . وكان من الضروري أن يرتاب

فى أمرة العثمانىون ، وأن يحارب الخليفة تحديد إقامة فى القسطنطينية وأن يطردة الانجليز من مصر ومن ايران ، وأن يقف مشايخ الازهر الجامدين وقفة عنيفة ضده لانه كان زعيما للتحرر الوطنى ، اذ كان يؤمن عن حق أن تيار الحرية إذا أظلم بلاد الشرق كلها فمعنى هذا أن العالم الاسلامى سيحظى بهذه الحرية فى مصيرة الوطنى واستقلالة فى مراجعة قوى الاستعمار الغاشم .

ولم يكن جمال الدين الافغانى يقصد بالتحرر السياسى مجرد الانسلاخ عن المستعمر بقدر ما كان يرمى إلى تحرير المواطن فى الداخل واقامة نظم حكم نيابية عادة ، وعلى هذا فقد كان أول داعية ديمقراطى فى المنطقة، توالدت عنه الحركة العرباية المباركة ، فكان من جملة تلامذته محمد عبدة وعبد الله الدييم ، وهؤلاء هم دعاة حركة الاعتزال المعاصرين .

فلا يقدر أحد إذن فى أهمية هذا البحث بخاصة ، وفى البحوث المتعلقة بالتجديد الاسلامى وقضايا الفكر المعاصر الاسلامى وصلتها بالغرب ، فإن هذا هو اللون الجديد فى الفكر الاسلامى الذى يجب أن ننمية وأن ندفع الشباب إلى الاسهام فيه بكل ثقلهم الفكرى والثقافى، أما النحجر والوقوف عند التراث القديم فحسب فهذا أمر لا يستقيم مع لغة الإحياء وعصر التقدم العلمى ، فالمسلمون يطالبوننا بأن تكون القضايا الفكرية التى تعرض لها مرتبطة بالحياة والعصر الذى نعيش فيه ، وعلى هذا فإن هذا البحث وهو يترجم عن اسهام طيب فى حق الفكر الاسلامى المعاصر يعد عملا موفقا ومحققا للغرض .

والله الموفق سواء السبيل

مقدمة

يأتى اسم جمال الدين الأفغانى، على رأس رواد التجديد فى القرن التاسع عشر الميلادى ، الذى يمثل ذروة الفترة الإنتقالية للفكر الإسلامى ، كرد على التحدى الأوروبى الغربى المبتدىء بحملة بوناپرت سنة ١٧٩٨م ، وماتلها من إزدياد النفوذ الأوروبى فى أرجاء الدولة العثمانية ، على النحو الذى أدى إلى إضمحلالها وإنهاء الخلافة الإسلامية ذاتها بعد ذلك بنحو قرن وربع قرن .

لقد كرس جمال الدين فكره وحركته برمتها للنهوض بالشرق بمناهج السياسى كعقابيل للغرب ، لهذا سعى لإيقاظ الأمم الشرقية من خضوعها للاستعمار الغربى .

كيف قام جمال الدين بهذا العمل ؟ وماهى أدواته ؟
هل نادى بالوحدة ، وعمل على تحقيقها ؟
وماهى طبيعة هذه الوحدة ، هل تركز على أساس عقائدى دينى ، أم تركز على أساس سياسى قومى ؟
وماهو تصور جمال الدين للأمة ؟
وما مفهومه للحكم ؟
ماهو مصدر السلطة ؟ وهل هى سلطة واحدة ، أم عدة سلطات ؟
وقبل هذا كله وبعده ، من هو جمال الدين نفسه ، ذلك القادم من بعيد ، من أين قدم ، وكيف نشأ ؟

هل هو كما نعرفه ، أم هو يخفى حقيقته وراء أقنعة متعددة ؟
هذه بعض التساؤلات التى تحاول الدراسة الإجابة عليها ، من خلال دراسة

أكاديمية موثقة بالنصوص والمصادر ، محاولة الكشف عن صورة جديدة لجمال الدين في إطار موضوعي لحد ما .

تبدأ الدراسة بفصل تمهيدى يوضح إشكالية بيرة جمال الدين ، من حيث غموض أصله ، وعالمه المتشابه . .

ثم يشارل الفصل الثانى فكرة الوحدة والتكامل الإسلامى ، التى أطلق عليها البعض اسم (الجامعة الإسلامية) ، فعرضت فيه انشأة الفكرة ، ثم تقييمات الدارسين وتأويلاتهم لها لدى جمال الدين ، ثم قمت بنقضى بدراسة الفكرة ، مستنداً الى نصوص جديدة ، بعضها لم ينشر من قبل ، وبعضها لم يلتفت إليه الباحثون ، محاولاً - للمرة الأولى - إثبات جانب جديد فى جمال الدين ، هو الجانب القومى العربى .

تناولت فى الفصل الثالث فكرتى (الحرية .. والديموقراطية) لدى جمال الدين من حيث المعنى والإستخدام ، فى محاولة لقراءة أفكاره السياسية على ضوء المفاسفات السياسية السائدة قبله ، وإبان ، القرن التاسع عشر .. .

بقى أن أتوجه بالشكر والعرفان إلى أستاذى ووالدى الزوى الأستاذ الدكتور / محمد على أبو ريان ، على تفضله بتقديم بحثى للقراء ، وقد كان له من قبل ، فضل توجيهى الاهتمام بهذا الموضوع ، فكان أن نلت عنه درجة الماجستير من جامعة الاسكندرية ، تحت رعاية الأستاذ الدكتور على عبد المعطى محمد ، أستاذ الفلسفة وتاريخها ، الذى حبانى بشرف إشرافه على هذا البحث من سنة ١٩٧٦ حتى سنة ١٩٨٢ ، فاق إهتمامه بالموضوع خلالها كل التقديرات بما فيها إهتمامى نفسه . ويمثل البحث الذى بين يدى القراء جزءاً من أطروحتى للماجستير سنة ١٩٨٢ ، تناولته ببعض التنقيح والتخير .. .

ورجائي ، في مقابل ما بذلت فيه من عناء ، أن أكون قد أفليحت في إظهار جمال الدين في صورة جديدة تراءت لي ، من منظور إسلامي ، وأن يشير ذلك في الباحثين دوافع التنقيب والتمحيص ، اذ لا أدعى انفس أني قد أحطت إحاطة شاملة بجمال الدين ، وإنني لأتألم بترحاب وتشويق ، لما يوجهني الى استكمال أوجه النقص ، أو تلافي أوجه الخطأ في بحثي ، من خلال آراء النقاد والباحثين .

والله الموفق سواء السبيل

هاني عبد الوهاب المرعشلي

الاسكندرية

فجر الخميس ١٨ / ٨ / ١٩٨٣

باب تمهيدى

المدخل الى فكر جمال الدين الافغانى

المبحث الاول : تمهيد عام .

المبحث الثانى : السيرة : مشكلة ... وحل .

حقيقة عصره

بنظرة عامة على القرن الثالث عشر الهجرى — التاسع عشر الميلادى — ، وهو العهد الذى نشأ فيه جمال الدين وظهر نجمه ، نجد أنفسنا إزاء معطيات كانت بمثابة إرهابات أدت بالضرورة إلى ظهور جمال الدين بدعوته ، كنتيجة لازمة عنها ورد فعل لها .

ومعطيات العصر فى هذا الآن هى :

أ — حالة أوروبا .

ب — حالة الدولة العثمانية .

ج — حالة الشرق عامة ، كنتيجة للحالتين السابقتين .

وسنحاول ، بإيجاز ، الحديث عن كل من هذه المعطيات بقدر الإمكان ، لأنه ليس من طبيعة بحثنا هنا الخوض فى هذه الأمور التاريخية ، إلا بقدر ما نخدم موضوع بحثنا الأسمى .

أ - أوروبا :

كان لتوجيه الفلسفة نحو الوجهة العملية فى أوروبا أثره فى نهاية القرن الثانى عشر الهجرى — الثامن عشر الميلادى — ، فلقد جد الجد وتحققت أحلام « روجر بيكون » فى الفلسفة ، فوصلت البحوث الفلسفية العملية إلى قوة البخار وقوة الكهرباء فى هذا القرن ، وقد كان لتلك القوتين أثرهما فى قوة أوروبا وعظمتها .

وإبان القرن الثالث عشر الهجرى — التاسع عشر الميلادى — ، كان التقدم العلمى يسير جنباً إلى جنب مع التقدم السياسى ، فأدى تقدمها العلمى إلى اختراعات جديدة غير التى ظهرت فى القرن السابق ، فظهر فى أوروبا اختراع

التليفون (المسرة) ، والفنوغراف (حاكى الصوت) ، وغيرها من الاختراعات ، إلى أن توصلت إلى اكتشاف القنبلة الذرية وغيرها من الاختراعات النووية .

ومن وجهة أخرى فقد بلغت أوروبا غاية عظمتها في القرن الثالث عشر الهجرى — التاسع عشر الميلادى — ، حتى صارت فيه هى المتسلطة على أمور العالم والمهيمنة على مقاليد ، تصرفها وتديرها كما تشاء سياستها وعلى وفق مصالحها ، وقد لمعت في هذا العهد دول كثيرة مثل إنجلترا وفرنسا وألمانيا والنمسا وإيطاليا وروسيا ، ولولا تنافسها على حكم العالم لثم لها التسلط عليه بأجمعه .

(ب) الدولة العثمانية :

كانت معاهدة (كارلوفوتسى) التى تمت بين الدولة العثمانية والتركية من جهة ، والنمسا وروسيا والبندقية وبولونيا من جهة أخرى ١١٠ هـ = ١٦٩٩ م ، عقب الحرب التى قامت بينهم على عهد السلطان العثمانى مصطفى الثانى (١١٠٦ هـ - ١١١٥ هـ = ١٦٩٥ = ١٧٠٣ م) بداية لظهور ما عرف بإسم (المسألة الشرقية) التى تقوم أساسا على أساس الاستيلاء على البلاد الإسلامية بإسم الاستعمار السياسى ، وتتستر خلفه للقضاء على الدين الإسلامى ، الذى يقف حجر عثرة فى سبيل هذا الاستعمار .

وما أن حل القرن الثالث عشر الهجرى ، حتى كانت الدولة العثمانية تعرف بين دول أوروبا بإسم (الرجل المريض) وكانت تلك الدول قد اتفقت على تقسيمها فى القرن السابق ، إلا أن أطماعها فيها قد تضاربت فى هذا القرن ، فصارت كل دولة منها تنتزع ما يمكنها انتزاعه منها فى غفلة الدول الأوروبية الأخرى ، وقد كان لتضارب هذه الأطماع واصطراعها فضل بقاء هذه الدولة فى هذا القرن ، وإن

كانت قد بقيت مريضة لا يرجى شفاؤها (١) ، لان أوروبا عملت على إبقائها كذلك ، عن طريق شغلها بالحروب المتوالية ، وإثارة الفتن الداخلية فيها .

في هذا القرن فقدت الدولة العثمانية أكبر أملاكها في أوروبا ، كما فقدت الجزائر في المغرب بإستيلاء فرنسا عليها سنة ١٢٤٦ هـ = ١٨٣٠ م ، والتي كانت قد استولت على مصر أيضا سنة ١٢١٣ هـ = ١٧٩٨ م ، ولم تتمكن السلطنة العثمانية من اخراجها منها إلا بعد ثلاث سنوات بمساعدة إنجلترا ، إلا أنها استولت بعد ذلك على تونس سنة ١٢٩٨ هـ = ١٨٨٠ م ، وبمقد معاهدة باريس ١٨٥٦ م التي انتهت بها حرب القرم ، أصبحت تلك الدولة كأنها تحت حماية إنجلترا ، وحصار سفير إنجلترا في الأستانة كأنه الحاكم الفعلي للدولة العلية وما يتبعها من ولايات . (٢)

(ج) الشرق

الاستعمار الأوروبي في قمة عنفوانه وجبروته ، وأمام الشرق إما خاضعة له ، أو هي محط هدفه ومقصده . (٣) ففي الوقت الذي كانت فيه فرنسا تغزو افريقية ، كانت بريطانيا تعمل على أن تطأ أقدامها جنوب جزيرة العرب ، فاحتلت

(١) عبد المتعال الصعيدي : المجددون في الاسلام من القرن الأول الى الرابع عشر الهجري ١٠٠ هـ - ١٣٧٠ هـ . الطبعة الثانية ، مكتبة الآداب ومطبعتهما بالجمايز ، القاهرة ، ١٩٦٢ م ، ص ٤٤٦ .

(٢) الدكتور محمد ضياء الدين الرئيس : الشرق الأوسط في التاريخ الحديث . ط ٢ مكتبة الشباب بالقاهرة ، ١٩٦٥ ، ص ١٤٢ .

(٣) عبد الرحمن الرافعي : جمال الدين الأفغاني ، باعث نهضة الشرق ١٨٣٨ - ١٨٩٧ ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ١٩٦١ ، ص ١١ .

عدن سنة ١٨٣٩ م ، ثم أخذت تبسط نفوذها على مر السنين في المناطق القريبة والنائية ، بحيث لم ينتصف القرن التاسع عشر حتى مدت سواكها إلى الكثير من الاصقاع الجنوبية من شبه جزيرة العرب ، وكانت تحتل الهند ، وتدير المكائد لبلاد الافغان .

وفي ذات الوقت كانت معظم جزائر الهند الشرقية (أندونيسيا) خاضعة للإحتلال الهولندي وسلطانه الناشم . ومصر كانت تكتنفها المطامع الاستعمارية وتلاحقها من كل فج ، فبريطانيا لم تزل تحاول تعويض إخفاقها في حملة فريزر سنة ١٩٠٧ م لاحتلال مصر ، وفرنسا تنافسها في بسط النفوذ السياسي والاقتصادي على مصر ، وقد انتزعت في عام ١٨٥٤ م امتياز حق حفر قناة السويس . وكان إسماعيل ، وإلى مصر وقتئذ قد ساق البلاد سوقا إلى الخراب المدمر ، فباع موارد البلاد ثمنا للربا ، وأغرقها في الديون (١) .

وايران لم تزل منذ القرن الماضي ، موضع نزاع بين الدول الاستعمارية ، فكانت روسيا وإنجلترا تتصارعان على التدخل في شئونها ، ووضع اليد على مواردها .

الاطار العام لظهور جمال الدين

بداية من القرن الثامن عشر الميلادي إلى أخريات القرن التاسع عشر ، تكالبت العوامل السابقة بما واکبها من عوامل مبهدة ووسائل معينة ، وما ترتب على ذلك من نتائج ، لكي تبرز لنا العصر الذي نشأ جمال الدين في ربوعه ، عصر امتدحها

(١) د. محمد ضياء الدين الرئيس : الشرق الأوسط في التاريخ الحديث ، مرجع سابق ص ١٤٢ .

بسياته .

فلقد كان عصر جمال الدين هو ازدهار الاستعمار ، أو عصر النارة الأوروبية على العالم الاسلامي ، بداية من دخول التأثيرات الحضارية الأوروبية إلى البلاد الإسلامية ، لاسيما بعد الحملة الفرنسية (١) ، واستعمار الغرب لهذه البلاد ، إلى عملية الهجوم على الاسلام باستخدام البعثات التبشيرية المسيحية ، وتغريب التعليم .

كان هدف الاستعمار الغربي في الشرق الاسلامي هو اضعاف المسلمين في اسلامهم بالذات ، وانحصرت سياسته في توجيه الفكر الاسلامي ذاته نحو تحقيق هذه الغاية ، إلا أن هذا التوجيه — كرد فعل مباشر له — جوبه بتيار مقاوم يعترض طريقه .

وبذا يكون الاستعمار الغربي — دون أن يدري — بسياسته ، قد ولد أمامنا اتجاهين متضادين ، على النحو التالي : (٢)

١ - الاتجاه الاول:

اتجاه مالي للاستعمار ، يتمثل التوجيه الاستعماري لاضعاف المسلمين ودحر الاسلام .

(١) A History of Muslim philosophy, with short accounts of other disciplines and the Modern Renaissance in Moslim Lands, Edited and interduced by : M.M. Sharif, Vol, Two, Harroswitz. wiesbaden, p. 1482

(٢) الدكتور محمد البهي : الفكر الاسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي . ط ٦ ، دار الفكر - بيروت ١٩٧٣ ، ص ص ٣٥-٣٦ .

وقد برز هذا الاتجاه في تيارين :

١ - التيار الاول :

قيام بعض مفكرى الاسلام بحركة تقديمية فى الاسلام ، تبغى تقرير سلطة المستعمر وتثبيت ولايته على المسلمين ، بسند من وجهة النظر الاسلامية ، بما يودى الى عدم تحديه ومعارضته ، سواء فى مباشرة سلطاته على المسلمين ، أو إدخاله مايشعر به بنظم الاصلاح الحديثة بينهم .

ويمثل هذا التيار : حركة السيد أحمد خان بالهند ، وما تفرح عنها من القاديانية ، ثم الاحمدية .

التيار الثانى :

يهدف الى ابراز الخلافات المذهبية ، والفجوات بين طوائف المسلمين وشعوبهم من الوجهة الشعبية أو الجغرافية أو السياسية (نظم الحكم) ، مع القيام بعرض الاسلام وشرح مبادئه بصورة مشوهة تنحرف بها عن أهدافها الأصلية . وقد قام بتلك المهمة خير قيام بعض من المستشرقين .

١ - الاتجاه الثانى

اتجاه اسلامى فكرى مقاوم للاستعمار الغربى ، كرد فعل عليه مباشرة ، فى مظهره السياسى ، وفيما يستبطنه من عداو للاسلام ومحاوله إضعافه ، وما كان من توجيهه للفكر الإسلامى نفسه ، عن طريق بعض مفكرى المسلمين ، لتحقيق غايته ، كما رأينا على النحو السابق .

ولقد كان هذا الاتجاه وليد العصر بارهاصاته وظروفه التى كانت تتحتم ظهور هذا الاتجاه بمثليه . كان الشرق الإسلامى فى ذلك الوقت يروح تحت نير شعورين قوين فى وقت واحد ..

أما أولهما : فهو الشعور بالإنحطاط الداخلى سياسيا ، وعلميا . حقيقة أن الدولة العثمانية قد ظلت باقية في هذا القرن ، إلا أن فضل بقائها إنما يرجع إلى صراع الدول الأوروبية فيما بينها من أجل تحقيق أطماعها في إنتزاعها ، وبرغم بقائها إلى أنها قد بقيت كما هى «الرجل المريض» الذى لا يرجى له شفاء ، لأن أعداءها من دول أوروبا قد عملوا على بقائها مريضة ، وذلك بشغلها بحروبهم المتوالية ، وبإثارة الفتن الداخلية في أرجائها ؛ مستغلين في ذلك ما حصلوا عليه من إمتيازات في بلادها خلال القرون السابقة ، تلك الإمتيازات التى تمكنوا بها من إستمالة بعض أهلها إليهم ، بمن كان لهم موقف يزيد من سقم الرجل المريض ، ولا سيما طوائف المسيحية بموالاتهم لأوروبا ، وهو موقف لا نجد له تفسيراً مقنعاً فالله بعض (١) يلتبس العذر لهذه الطوائف في أنها كانت مرتعاً لدسائس الأوروبيين ، فكانوا يستغلونها بإسم الدين ، بينما هى تجهل أنهم مستعمرون سياسيون يريدون إعادة استعباد اليونان والرومان لبلادهم ، غير مفرقين في استعبادهم لها بين مسلم ومسيحي من أبناء تلك البلاد. فالعذر هنا ملتبس لتلك الطوائف بإسم الدين .

إلا أن بعض الدارسين المتخصصين يوردون رأياً آخر (٢)، فيرى أن معاهدة برلين التى أنهت أزمة ١٧٨٥ — ١٧٧٨ م ، أظهرت أن الإمبراطورية العثمانية لم تعد ممسكة بزمam مصيرها ومصير كل ولاياتها . وقد جاء الاحتلال الفرنسى لتونس سنة ١٨٨١ والانجليزى لمصر سنة ١٨٨٢ م ، ليكشف عما خفى من

(١) مثل : عبد المتعال الصعيدي : المجددون في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ٤٤٦ .

(٢) Hourani, Abbert, Arabic, Thought in the liberal Age:

1798—1939; Oxford University press, 1967, p. 103.

حقيقة ذلك الواقع المر . وبدأ تحول الفكر السياسى للشرق الأدنى ، منذ ذلك الوقت ، نحو لا جنديا . نعم ، كانت حسنات الوجود الأوروبى ، فى نظر بعض نصارى الشرق الأدنى ، تفوق سيئاته . إذ لم تكن السيطرة الأوروبية لتتعارض مع نظريتهم العامة فى الحياة ، ناهيك بما علقوا على هذه السيطرة من آمال النفوذ والثقافة لطوائفهم والفلاح لأنفسهم .

فالمعذر هنا يرجع إلى توحد وجهة النظر بين هذه الطوائف وبين أوروبا ، بالإضافة إلى أطماعهم الشخصية التى يعولون على أوروبا فى تحقيقها .

وبقدر هذا الانحطاط السياسى ، انحط العلم بين المسلمين فى هذا القرن ، وصار علما قديما باليا لا جدوى فيه ، ولا يناسب العصر الحديث ، بعد أن مضى عليه قرنان ودخل فى الثالث ، ومع هذا ظل جامدا كما هو لجمود أهله عليه جمودا شديدا ، حتى أنهم كانوا لا يريدون غيره علما ، وكان أهل الأزهر يؤمنون بهذا القول المشهور (لا علم الا أزهرى) (١) ، فالعلم هو علم الأزهر فقط ، ولا تمتاز علينا أوروبا إلا بالصناعة فقط .

أما الشعور الثانى : فقد نجم عن الأول ، وهو الشعور بالخطر الداخلى أولا ، والذي يتمثل فى الانحطاط الداخلى بنوعيه - والذي يمهّد للخطر الخارجى ثانياً - والمتمثل فى الاستعمار الأوروبى . فلقد صارت الدولة العلية كأنها تحت حماية إنجلترا . أكثر من هذا كانت روح الإبهتار والإعجاب بالمستعمرين تسرى بين الشعوب الإسلامية ، وظهرت دعوة قوية إلى اتباع الغربيين . (٢)

(١) الصميدى : المجددون فى الاسلام ، مرجع سابق ص ٤٤٩ .

(٢) د. محمد ضياء الدين الرئيس فى الشرق الأوسط فى التاريخ الحديث ،

مرجع سابق ، ص ١٤١ .

ومن ثم كان على المسلمين الدفاع عن أرضهم ضد المستعمر ، وعن عتيدتهم ضد الغزو الفكري الأجنبي . ولذا نشأت الحاجة إلى تطويع التراث وابتداع أساليب جديدة للحياة للتغلب على ضعفهم الذي كشفه الاستعمار الغربي .

كانت قضية الانحطاط الداخلي قد شغلت عقول المسلمين دوما ، أما الآن فقد إقترنت بها قضية جديدة هي قضية البقاء ، المطروحة على الشكل الآتي :

كيف يمكن للدول الإسلامية مقاومة الخطر الخارجي الجديد ؟ (١) عندما أيقن المسلمون في هذا القرن بأن ما حل بهم من الكبات هو بسبب تقدم أوروبا عليهم في علومها وأنظمتها الحديثة ، رأى الذين شعروا منهم بالخطر المهدق بهم ، أنه لا بد لهم من تقليد أوروبا في علومها وأنظمتها التي نهضت بها ، وهذه الأنظمة بعضها يرجع إلى نظام الحكم ، وبعضها يرجع إلى نظام الحرب ، وبعضها يرجع إلى غير ذلك من الأنظمة . (٢)

أما الذين لم يشعروا بهذا الخطر ، فلم يذهبوا إلى تقليد أوروبا فيما جود عندها من علم وأنظمة ، بل رأوا أن الخطر الحقيقي إنما يكمن في تقليد أوروبا ، لأن هذا التقليد يؤدي إلى ضياع الدين والدولة ، ويصير بالأمة الإسلامية إلى حالة التهمية لأوروبا .

ومن هنا برزت من جديد الدعوة إلى التجديد ، فلقد كان المسلمون بحاجة إلى مجددين آخرين ، بخلاف السابقين يدركون ما وصلت إليه أوروبا في مذنتها المتقدمة ، ومدار حاجة المسلمين إلى اللحاق بها ، بعد إتساع الشقة بينها وبينهم .

Hourani, Albert : Arabic thought. op. cit, p. 104. (٢)

(١) عبد المتعال الصعيدي : المجددون في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ٥٩ .

وقد حفل هذا القرن بالمجددين وبدعواتهم ، لأنه إمتاز على غيره من القرون السابقة ، بكثرة من تنبه فيه من المسلمين إلى تأخر المسلمين عن غيرهم ، وإلى ضرورة السعى لإصلاحهم (١) .

هؤلاء المجددون في هذا القرن ، الثالث عشر الهجري التاسع عشر الميلادي ، منهم مجددون مديون مثل : السيد أحمد خان ، ومحدث باشا ، وخير الدين التونسي ، ومنهم مجددون من المتفقهة والمتصوفة : كالشوكاني اليمني ، والقاضي الأنصاري .. وغيرهم ممن تأثروا بنزعة ابن تيمية في التجديد . ومجددون مثل : محمد بن علي السنوسي ، والامير عبد القادر الجزائري ، وهما من المتصوفة .

ومنهم مجددون جمعوا بين التفقه في الدين والدنيا ، وسعوا في الإصلاح الديني والمدني ، مثل جمال الدين ، ومحمد عبده . وفي نفس هذا القرن ظهر ميرزا علي ، المعروف بالباب ، وتبعه في دعواه طائفتا البابية والبهاية (٢) .

وهكذا تزامن الإنحطاط الداخلي سياسيا وعليا ، مع خطر الاستعمار الخارجي وما أتى به من ألوان الغزو الفكري الأوروبي ، وظهرت دعوة قوية إلى اتباع الغربيين ، وكان هناك عاهلان على رأس هذه الدعوة ، هما السلطان عبد العزيز في تركيا والخديو اسماعيل في مصر .

وكانت رسالة جمال الدين هي منزع الشعوب من الوقوع في هذا الشرك (٣) .

(١) نقش المرجع ص ٤٧٠ .

(٢) الصعيدي : المجددون في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ٤٧١ .

(٣) د. محمد ضياء الدين الريس : الشرق الأوسط في التاريخ الحديث ،

مرجع سابق ، ص ١٤١٠ .

السيرة :

من المعتاد لدى الباحثين عند تناول سيرة المفكرين الذين هم بصدد دراستهم أن يروا سريعا على ذلك الجزء من الدراسة بإعتباره من الأمور التي ليست لها أهمية كبيرة في تحديد المسار الفكري للشخصية موضع الدراسة. فهذا المسار يعتمد في تحديده على دراسة التطور الفكري ذاته .

ومن المعتاد أيضا ألا يشير الجزء الخاص بالسيرة في أية دراسة، أية مشكلات علمية ، لأنه يتعلق بحقائق تقريرية غير مختلف عليها .

غير أن الأمر في حالة السيد جمال الدين يختلف ، فبالرغم من أننا هنا إزاء شخصية تاريخية بارزة ، ومن المفترض ألا يشير أمر سيرتها جدلا ، إلا أننا نجد على العكس من ذلك ، أن دارسي جمال الدين — عربا وغير عرب — قد اختلفوا إزاء حقيقة نسبه إلى فريقين .

فريق يرى أنه ينتسب إلى أفغانستان .

والآخر يدافع عن إلتسابه إلى إيران .

ونلاحظ هنا أن أغلب الدارسين يقرر إلتسابه لبلاد الأفغان ، أو لإيران ، ولا يتوقف كثيرا لبيان الدوافع التي حدثت به إلى ترجيح إحدى وجهتي النظر على الأخرى ، أو لا يذكر شيئا بالمرّة عن الطبيعة الخلافية للمسألة .

ونحن لا نزعم أننا توصلنا إلى حسم للمشكلة ، وإنما نعرض الحجج المتعارضة بصددها ، مفترضين أنها مسألة جديرة بالتحقيق ، ومختلفين في هذا مع عديد من الدارسين الذين يغفلون أهمية هذا الموضوع .

وأهمية الموضوع من وجهة نظرنا تتلخص في أن الباحثين استندوا في تقييمهم لفكر جمال الدين ، ضمن ما استندوا إلى تحديد واضح لسيرته .

فيمكن القول على وجه الأجمال أن الدارسين الذين أيدوا وتعاطفوا مع أفكار جمال الدين ، قالوا بأنه أفغانى الأصل ، ولد فى قرية (أسعد اباد) من أعمال كابل ببلاد افغانستان ، وأنه سنى حنفى المذهب ، لأن القول بأفغانيته يجعله منتسبا إلى مذهب أهل السنة ، بما حدا بأحد المشتشرقين إلى زعمه بأنه كان سنيا وصوفيا فى آن معا (١) على حين أن الذين وقفوا موقف العداء من أفكار ومواقف جمال الدين قد قالوا بأنه ايرانى الأصل ، ومن ثم فهو شيعى المذهب ، وان كان هذا لا يمنع من وجود دراسات تقرر الاصل الشيعى لجمال الدين دون أن تناصبه العداء (٢) .

وكما قلنا فإنه ليس من همنا هنا أن نحسم الخلاف بين الفريقين لصالح أحدهما أو أن نوفق بينهما على نحو ما حاول البعض أن يفعل ، ويجعل من جمال الدين أفغانيا وإيرانيا فى آن معا (٣) . بل نكتفى بالقول بأن مسألة أصله لم تحسم

(١) Smith, W.C. Islam in Modern History, Princeton University Press, Princeton, New Jersey; 1957. p. 48.

(٢) أنظر فى تفصيل هذا : ميرزا لطف الله خان : جمال الدين الأسدآبادى المعروف بالأفغانى : التعريف به وبآثاره . ترجمة الدكتور عبدالحكيم محمدحسين ط ١ ، دار الكتاب اللبنانى ، بيروت ١٩٧٣ .

(٣) ذهب شيخ ايرانى درس فى الأزهر إلى أن والد السيد جمال الدين كان ايرانيا وضابطا فى الجيش الأيرانى ، ثم رأت حكومته أن تبحث به فى مهمة رسمية إلى حدود بلاد الأفغان ، فأعجبته هذه البلاد ، فارتضاها مقاما له ، وبني بإحدى كراشم الأسر فيها ورزق منها بالسيد جمال الدين .

أنظر الدكتور محمود قاسم : جمال الدين الأفغانى : حياته وفلسفته . مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة بدون تاريخ ص ١٠ .

بعد ، على نحو ما ذهبت إليه بعض الدراسات المعاصرة (١) .

ففى حقيقة الأمر يمكن القول أن تقرير أى من الأهلين، الأفغانى أو الإيراني
لجمال الدين ، لا يلزم عنه - بغض النظر عن بواعث أغلب دارسينه - أكثر من
جلال وجه الحقيقة ، إحقاقا لأمانة البحث العلمى ونزاهته . ولا يلزم عن ذلك
القول بأن جمال الدين كان سنيا أو شيعيا .

فالحق أن دراسة فكر الرجل - على نحو ماسوف يبين فى الفصول
التالية - لا تشير إلى شىء من هذا القبيل ، فجمال الدين كان فوق المذاهب
وانفرد .

وبالرغم من أن محمد عبده يقرر أن مذهبه - أى جمال الدين - كان
(حنيفيا حنفيا) إلا أنه أتهى به الأمر الى أن أصبح يجتهدا لا يقلد مذهبا من
المذاهب (٢) ويقرر ألفرد بلنت أن جمال الدين « كان يوحى الشجاعة بجرأته
وينقد المذاهب المسلم بها حتى مذهب أبى حنيفة ، فيقبل الناس نقده بما لم يمكن
أن يتيسر لرجل غيره ، (٣) .

فمنهج الباحث إذن هو بيان حجج القائلين بسنية جمال الدين ، والقائلين بشيخيته
ثم - بالإستناد إلى أقواله - توضيح أنه لم يكن من جماعة أهل السنة ، ولم

Sharif, M.M., ED. A History of Muslim philosophy; (١)

OTTO Harroswitz, wiesbaden. Volume Two, p. 1484.

(٢) محمود أبورية. جمال لدين الأفغانى دار المعارف، القاهرة، ط ٢، ١٩٧١،

ص ٤٧.

(٣) المرجع السابق ، ص ٤٨ .

يمكن كذلك من أهل الشيعة ، ليكون ذلك بمثابة مدخل صحيح لدراسة فكر جمال الدين .

يمكن القول أن الرأي الشائع بخصوص سيرة السيد جمال الدين هو الرأي القائل بسنيته تأسيسا على إلتفائه لبلاد الأفغان ، ولعل أبرز القائلين بهذا الرأي : عبد القادر المغربي ، الذي يذكر أنه كتب مقالا في : (جمال الدين ، أهو أفغاني أم إيراني) ، تتلخص حججه في أن الشك في أفغانية جمال الدين : ديورثنا الشك في كثير من أخبار رجال التاريخ الأقدمين ونسبتهم . (١) وأن لجمال الدين كتابا في تاريخ الأفغان أسماه : (البيان في تاريخ الأفغان) ، وهذا الكتاب حافل بمقاطع كثيرة يستأنس بها على أن السيد كان أفغانيا سنيا ، لا إيرانيا شيعيا . (٢) ، ويؤيد هذا الرأي الشيخ محمد عبده في ترجمته لجمال الدين (٣) ، إذ يقرر أنه ولد في بلاد

(١) عبد القادر المغربي : جمال الدين الأفغاني . ذكريات وأحاديث ، ط ٢ ، سلسلة أقرأ ، دار المعارف بمصر بدون تاريخ ، ص ٢٨ .

(٢) وينقل المغربي فقرة من الكتاب المذكور بعاليه تزيد ما يقول . وجميع الأفغانيين سنيين متذهبون بمذهب أبي حنيفة لا يتساهلون رجالا ونساء حضريين وبدريين في الصلاة والصوم سوى طائفة (نوري) فانهم متوغلون في التشيع ولهم محاربات شديدة مع جيرانهم السنيين ولا يبالون الصلاة والصوم وانما يهتمون بأمر ماتم الحسين (رضى الله عنه) في العشر الأول من محرم ويضربون ظهورهم وأكتافهم مكشوفة بالسلاسل . ويعقب المغربي قائلا . أنه لو كان الأفغاني إيرانيا لكانت لهجته في التحدث عن سنية الأفغانيين وتشيع بعض طوائفهم غير هذه اللهجة . نفس المرجع ، ص ١٩٢ .

(٣) أنظر . محمد عبده الشيخ . الثائر الاسلامي جمال الدين الأفغاني ، كتاب الهلال ، القاهرة ، أكتوبر ١٩٧١ .

الأفغان في قرية أسعد آباد وفي خطة كثر، من أعمال كابل ببلاد الأفغان ، وأن مذهبه كان حنيفيا حنفيا وهو وان لم يكن في عقيدته مقلدا ، لكنه لم يخالف السنة الصحيحة ... (١)

ويعزو الدكتور محمود قاسم الشك في أفغانية جمال الدين إلى الروح المذهبية التي سادت في الخلاف بين أهل السنة وأهل الشيعة . (٢)

ومن الدارسين الذين يذهبون إلى نفس الرأي ، من يذهب إلى آماذ أبعد في تقييم فكر جمال الدين إستنادا إلى تقرير حقيقة نسبه ، فيذهب الدكتور محمد عمارة إلى أن جمال الدين وان كان قد ولد في بلاد الأفغان، إلا أن نسبه يعود إلى أصول عربية ، إذ يرتفع به النسب إلى السيد علي الترمذى ثم يرتقى إلى الامام الحسين بن علي ، رضى الله عنهما ، وهو النسب الذي لم يحفظ فقط لجمال الدين صورة العربي الاصيل من ناحية الشكل ، وإنما جعله فكرا وعملا منتميا ومنحازا إلى جانب الحضارة واللسان العربي باعتبارها أبرز ملامح الحضارة الإسلامية التي عاش لها وأعطاهما من عقله وجهده الشيء الكثير (٣) .

(١) نفس المرجع ص ١٧ — ٢٨ .

(٢) يذكر الدكتور محمود قاسم أن السبب في الرواية القائلة بأن جمال الدين إيراني ربما يرجع إلى ما ذكره (محمد حسن خان) الملقب بإعتماد الدين في كتابة المعروف بإسم (المآثر والآثار) من أن جمال الدين نشأ في قرية (أسد آباد) من أعمال إيران وأن له مقاما عاليا في العلوم القديمة والحديثة يفتخر به أهل إيران. ويرد الأمر في جملة إلى الرغبة في التفاخر بجمال الدين. أنظر :

الدكتور محمود قاسم : جمال الدين الأفغانى . مرجع سابق ص ٩ — ١١ ، راجع أيضا : عبد القادر المغربي : مرجع سابق ص ٨٦ — ٨٨ .

(٣) محمد عمارة : الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغانى ، دار الكتاب العربى للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٨ ، ص ١١ — ١٣ .

وسوف نرى أن مسألة الأصل العربي لجمال الدين تستخدم من ناحية أخرى لدعم موقف القائلين بشيوعيته . ومن المهم هنا أن نوضح أن الكتاب الذين قالوا بأفغانية جمال الدين (١) ، وقفوا جميعهم على اختلاف دوافعهم موقف المؤيد لأفكار جمال الدين باعتباره داعية لليقظة ومحاربا للاستعمار ، بل ودافعوا عن هذا لانهم كانوا يعلمون أن الشك في حقيقة نسب جمال الدين ربما يدفع الى الشك في حقيقة دوافعه .

وثمة لفيف آخر من الباحثين (٢) يستند الى أدلة أخرى للقول بأن السيد جمال الدين كان إيرانيا ومن ثم شيعيا . (٣) ولعل أوفى عرض لتلك الأدلة

(١) أنظر في تفصيل هذا الموقف علاوة على ما ذكرنا من دراسات . . محمد المخزومي . خاطرات جمال الدين الافغانى الحسينى دار الفكر الحديث ، لبنان ط ٢ ١٩٦٥ . عباس محمود العقاد : على الأثر ، دار الفكر العربى بالقاهرة د . ت . (٢) أنظر في تفصيل ذلك الدراسات الآتية . — ميرزا لطف الله سخان . جمال الدين الأسدآبادى مرجع سابق د . د . محمد محمد حسين . الاسلام والحضارة الغربية ، بيروت ، دار الفتح ، ط ٢ ١٩٧٣ . كارل بركلمان . تاريخ الشعوب الاسلامية ، بيروت ، دار العلم للملايين .

Albert Hourani, Arabic Thought ... op. cit.

فتحى الرملى : البركان الثائر ، دار الثقافة العامة بالقاهرة ، ط ١ ١٩٦٦ . محمد جبريل : هذه الأعمال الناقصة للافغانى ، مقال فى مجلة الموقف العربى ، العدد ٢٠ ٢١ ديسمبر / يناير ١٩٧٩ .

(٣) غير أن هناك بعض المدارس مثل . محمد صبيح يرى أنه إيرانى وسنى فى آن معا فالسيد جمال الدين بالرغم من أنه من أبناء إيران وفضل أن ينتسب إلى بلد مجاور له فية جهاد . . حتى لا يظن أحد أنه شيعى بنسبته إلى إيران وهو سنى . . أنظر : فتحى الرملى : البركان الثائر ، مرجع سابق ، المقدمة ص ٨ .

نجدته في الدراسة التي قدم لها الدكتور عبد المنعم محمد حسنين للترجمة التي كتبها ابن اخت السيد جمال الدين عنه ، تلك الترجمة التي استند اليها بعض الباحثين مثل الدكتور محمد محمد حسين (١) .

ومن ناحية أخرى يستند بعض الباحثين الى دراسة مستفيضة وهامة قامت بها باحثة أمريكية هي الدكتورة / نيكى كيدى بجامعة كاليفورنيا (٢) ، مما يذكر بصددتها أنها تحتوى على معلومات تهز المتوارث مما كتبه المؤرخون عن السيد جمال الدين ، حيث ثبت أنه من مواليد ايران وليس افغانستان ، وأنه كان شيعيا وليس سنيا ، وأن لقب الحسيني الذي أضافه إلى اسمه ، أراد أن ينتسب به إلى آل البيت دون أن يركز في ذلك إلى الحقيقة .

وتتلخص حجج إيرانية جمال الدين ومن ثم شيعيته في وجود عائلة جمال

(١) للدكتور / محمد محمد حسين رأى شامل فيما يتعلق بسيرة وأهداف جمال الدين . وقد بسط هذا الرأى في أهم دراساته وسنعرضه بتفصيل عند تقييم أفكار جمال الدين .

أنظر الدكتور / محمد محمد حسين . الاسلام والحضارة الغربية ، مرجع سابق ص ٧٥ — ٩٠ .

(٢) راجع على وجه الخصوص . فتحي الرملى : مرجع سابق . ومحمد جبريل ، مرجع سابق . والواقع أن الدكتورة كيدى كتبت كتابين عن جمال الدين ولكن المعنى هنا أولهما هو :

Keddie, N.R., An Islamic Response to Imperialism, political and Religious writings of Sayyid Jamal ad-din «Al-Afghani», Berkeley and Los Angeles University of California press, 1968.

الدين في إيران ، وإنعدام أى أثر لها في أفغانستان (١) ، وأن نشأته وأسلوب
تخصيله يرجحان أنه شيعي إيراني ، لا سني أفغاني (٢) ، لأن ثقافة جمال الدين
الفلسفية وتوسعة في دراسة المنطق وعلم الكلام إلى جانب دراسة الفقه وعلم
الأصول هي الدراسة الشيعية التقليدية التي تنمى ملكة الجدل وقوة الاستدلال .
بينما تتبع الدراسة السنية طريقا آخر يقوم على دراسة الفقه والأصول والحديث
والتفسير واللغة والأدب ، ، (٣) وأن جمال الدين اهتم بإيران أكثر من اهتمامه
بأى قطر إسلامي آخر لدرجة أنه حاول أن يجعل من إيران مركزا رئيسيا للجامعة
الإسلامية وكان يتحدث الفارسية باللهجة الإيرانية ، وكان أسلوب كتابته
بالفارسية أسلوبا إيرانيا خالصا . (٤) .

(١) يذكر د عبد المنعم حسنين أنه زار شخصا أسد آباد القريبة من همدان
بإيران والتي تقطن عائلة جمال الدين في حي من أحيائها يدعى «سيدان» ويرى بالاضافة
إلى ذلك أن أسم والد جمال الدين (صفدر) أى ممزق الصفوف لا يوجد له مسمى
في أفغانستان أو أى بلد سني آخر فهو لا يوجد إلا بين الشيعة . أنظر : ميرزا
لطف الله خان : مرجع سابق ، المقدمة ص ص ١١ — ١٤ .

(٢) ويؤيد حوراني هذه الفكرة عندما يذكر أنه يمكن الاستدلال على ذلك
من مؤلفات جمال الدين وخطبة التي تنم عن معرفة أكيدة بتراث الفلسفة الإسلامية
لا سيما فلسفة ابن سينا التي بقيت تعاليمها حية في المدارس الشيعية بأكثر
مما بقيت حية في مدارس الإسلام السني . أنظر .

Hourani, A., Arabic Thought., op. cit. p. 108.

(٣) د. محمد محمد حسين : مرجع سابق ، ص ٧٧ .

(٤) يورد د. عبد النعيم حسنين عدة شواهد من حياة جمال الدين تدل على
ما يقول مثل دوره المتكرر في تحريك الأحداث الإيرانية (الغاء امتياز التبغ
— حادث إغتيال الشاه ناصر الدين) .

راجع في تفصيل هذا : ميرزا لطف الله خان . مرجع سابق ، ص ص ٢٠ — ٣٨ .

وكل هذا يدل على إتيانها لايران .

ولكن لماذا النسب جمال الدين إلى أفغانستان دون غيرها من البلاد ؟ يجب
كارل بركلمان عن هذا السؤال بقوله أن جمال الدين أثر لأسباب سياسية أن ينسب
نفسه إلى أفغانستان ، البلاد التي قضى فيها شبابه . (١) ويزيد الدكتور عبد النعيم
حسني الإجابة تفصيلا بقوله أن الظروف يسرت لجمال الدين الانتساب إلى الأفغان
حيث رحل إلى أفغانستان في بداية تجواله في العالم الإسلامي ، ولقب أثناء إقامته
في هذه البلاد بالأفغاني ، وقد وجد جمال الدين أن انتسابه إلى أفغانستان ييسر
مهمته في دول العالم الإسلامي السنية ، حيث يدخل إليها بصفته عالما سنيا ، لأنه
كان يكفي أن يعرف الناس في العالم الإسلامي السني أن جمال الدين إيراني
شيعي ، فلا يلتفت إليه أحد . بل لقد حقق له انتسابه إلى الأفغان نفعا آخر إذ
جعلاه بعيدا عن متناول ممثلي ايران في الخارج . (٢)

وكان من السهل أن تروج أفغانيته بين الناس في البلاد التي نزلها ، لان أفغانستان
لم يكن لها تمثيل دبلوماسي خارجي في ذلك الوقت ، وكان للانجليز نفوذ كبير
فيها وكانوا يرعون أتباعها في الخارج . (٣)

من هذا العرض يتضح لنا أن شقة الخلاف بين الفريقين متسعة ، وأن مسألة

(١) كارل بركلمان . تاريخ الشعوب الإسلامية ، الترجمة العربية ، ط ٤ ، دار
العلم للملأين ، بيروت ١٩٦٥ ص ٦١٧ .

(٢) ولم يكن يعتمد على ايران في صيانة حقوقه ورعاية شؤنه ، لعدم ثقته في
حمايتها لرعاياها في الخارج .

راجع : الملحقات في ميرزا لطف الله خان : مرجع سابق ، ص ١٥٩ — ١٦٠ .

(٣) الدكتور محمد محمد حسين : مرجع سابق ، ص ٧٧ .

السيرة أصبحت تتخذ مدخلا لترجيح وجهة نظر أو أخرى بخصوص فكر جمال الدين كما رأينا عند بعض الباحثين الذين يربطون بين نسب جمال الدين الأفغانى وميله للعرب . (١) أو الذين يستدلون بنسبه نفسه على إيرانيته ومن ثم شيعيته . (٢)

ويهمنا هنا أن نوضح أن جمال الدين نفسه كان حريصا على تأكيد إنتمائه لأفغانستان ، غير أنه لم يكن يرى نفعا اروايه سيرته (٣) .

(١) أنظر الصفحات السابقة من الدراسة خاصة ص ٣٢ — ٣٤

(٢) يقول د. عبد النعيم حسنين أن حرص جمال الدين على أن يوقع باسم (جمال الدين الحسينى) يرجح أنه شيعى إرانى، لأن لقب (الحسينى) له معنى خاص عند الشيعة الإيرانيين لشدة تعلقهم بآل البيت ولا سيما الحسين بن على الذى كان جمال الدين يعد نفسه من نسله .

أنظر . ميرزا لطف الله خان : مرجع سابق ، ص ٣٦ .

(٣) فقد أجاب على سؤال محمد الخزومى له عن ترجمة حاله : دأى نفع لمن يذكر أنى ولدت سنة ١٢٥٤ هـ وعمرت أكثر من نصف عصر واضطرت لترك بلادى (الأفغان) مضطربة تتلاعب بها الأهواء والأغراض وأكرهت على مبارحة الهند وأجبرت على الابتعاد عن مصر أو أن شئت قل نفيت منها ومن الآستانة ومن أكثر عواصم الأرض . كل هذه الأحوال — مخاطرات — لا تدرنى وليس فيها أدنى فائدة للقوم .

أنظر . محمد الخزومى . مخاطرات . مرجع سابق ص ٥

وقارن . ميرزا لطف الله خان . مرجع سابق ص ١٦ .

حيث يقرر د. عبد النعيم حسنين أن السلطان عبد الحميد أكد أن جمال الدين إرانى شيعى بعد أن وصلتته عريضة من أهل أسد آباد بهمدان تؤكد هذه الحقيقة وأن جمال الدين لم يستطع أن ينفى عن نفسه ذلك ولو كان أفغانيا حقيقة لسارع بتكذيب ما جاء فى العريضة .

وحقيقة الامر أيا كان الامر في القول في أصل جمال الدين ، ايرانيا كان أم أفغانيا ، أن جمال الدين بأفكاره ومواقفه كان فوق الانتساب لمذهب بعينه ، فلم نعتز له على ما يدل على تمذهبه بمذهب أهل السنة ، أو مذهب أهل الشيعة، وإنما عثرنا على دعواته الى التقريب بين هذين المذمبين ، فقرر جمال الدين أن الخلاف بين المذاهب هو أمر سهل وجوده جهل الامة وسفه الملوك الطامعين في توسيع ممالكهم ، وان التمسك بقضايا خلافة مضي أمرها وانقضى مع أمة قد خلت ليس فيها الا محض الضرر وتفكيك عرى الوحدة الاسلامية . (١)

فجمال الدين أذن كان حريصا على الدعوة الى تجاوز الخلافات المذهبية ، وحدث أن سأله أحد علماء السنة : ما عقيدته ؟ فأجاب : إني مسلم . فسأله ثانية : من أي المذاهب أنت ؟ فأجاب إني لم أعرف في أئمة المذاهب شخصا أعظم مني ، حتى أسلك طريقته .

ولما كرر عليه السؤال ، أجاب : إني أوافق بعضهم في أمر وأخالفهم في أمور (٢) .

خلاصة القول أن جمال الدين كانت له دعوة أخرى ، غير دعوى المذهب ، يختلف فيها مع أهل تلك المذاهب . فليس من معنى إذن لمحاولة التدليل على سنيته أو شيعيته ، إذ أن المدخل الصحيح لدراسة فكر جمال الدين هو مدخل التجديد وإعلاء شأن العقل في فهم الاسلام .

(١) راجع مقالة جمال الدين بنفسها في . محمد باشا الخورومي : خاطرات، مرجع سابق، ص ١١٢ - ١١٤ .

(٢) أنظر . الملاحقات في . ميرزا لطف الله خان . مرجع سابق ص ١٩٧

الباب الأول

الفصل الأول

— أسس دعوه جمال الدين وأهدافها .

الوحدة ، والجامعة الاسلامية .

١ — الجامعة الاسلامية .

— مدخل

— جمال الدين والوحدة الاسلامية :

— الإتجاه الأول

— الإتجاه الثانى .

— الإتجاه الثالث .

— تعقيب على هذه الانجاهات .

٢ — آراء جمال الدين فى الوحدة الاسلامية ، وتمهيد للفكرة المحورية لديه .

٣ — الفكرة المحورية لدى جمال الدين :

— تمهيد .

— نص ينشر لأول مرة .

— العروة الوثقى .

— الرد على دارنست رينان ، .

— المخاطر .

— المقالة الفارسية .

— خاتمة .

الجامعة الإسلامية

مدخل : -

نود منذ البداية ان نوضح صعوبة طرق موضوع فكرة التكتل الاسلامي كما تبنت لجمال الدين ، إذ قد يبدو الأمر هين ، ميسور التناول لكثرة ما تناوله الكتاب ودبحوا فيه من صفحات ، ولكن هذا هو عين الخطأ الذي نرمى إلى محاولة توضيحه في بحثنا هذا هادفين - بقدر الامكان - إلى جلاء الغموض الذي يكتنف تلك الفكرة ، كما يكتنف العديد من أفكار جمال الدين ، بل يكتنفه هو ذاته كما رأينا من سيرته . وقد أودت بنا المعاناة الطويلة بين هذا العدد الكبير من الأقلام التي تناولت هذه الفكرة - سواء لدى جمال الدين بصفه خاصة ، أم بصفة عامة - إلى تقدير مدى وعورة المسلك بينها جميعا ، خاصة إذا وضعنا في الاعتبار تباين المنطلق الايديولوجي لتناول كل منهم .

لهذا قامت الدراسة - وربما لأول مرة بتحليل كافة الكتابات التي اطلعت عليها ، وتصنيفها في اتجاهات محددة بالذات ، لانهى تصنيفها إيديولوجيا ، حتى لا نقذف بأنفسنا في منغطفات فكرية نحن في غنى عنها الآن ، وانما نعنى تصنيفها بصدد موقفها تجاه فكرة التكتل الاسلامي لدى جمال الدين بالذات ، من حيث تفسيرها . إلا أنه لا بد وأن يكون ثمة انطباع عام نكون قد خرجنا به من تلك الرحلة الشاقة بين تلك الآراء المبعثرة بعيدا عن متناولنا حيننا ، والمتناثرة بين طيات بحوث التاريخ ، والسياسة حيننا آخر .

لذلك عولت الدراسة على تجديد هذا الانطباع العام الذي تكون لديها عن فكرة جمال الدين بهذا الصدد أولا ، ثم نخرج على التعرض لآراء الباحثين في هذا الجانب كما تراءت لنا مصنفة في اتجاهات تيسر عملية الإطلاع عليها ورصدها كل في

إطاره المحدد، ثم نردف ذلك بتحديد فكرة جمال الدين كما ترمى لنا تفسير
إتجاهه بصدددها .

والواقع أن تفسيرنا هذا ربما كان متخفيا في ثنايا الطابع العام الذي حددناه
لحديثنا عن هذا الأمر . . قلنا آنفا أننا نرمى إلى محاولة كشف الغموض الذي لا يكتنف
فكر جمال الدين بشأن فكرة الاتحاد الاسلامي فحسب، بل وكل افكاره ، بل وهو
ذاته بدءا من سيرته . . وهذا يؤدي بنا إلى أول سمة من السمات الفكرية للرجل
وهي سمة الغموض . . أما عن السمة الثانية وهي التناقض ، فإنك لملاقيها أينما
جئت بهيمرك في حياة الرجل وفكره ، فتكاد الفكرة العامة عن جمال الدين أنه قد
لا تكون له فلسفة متكاملة مترابطة ، بل قد تكون بعض افكاره متناقضة مع
بعضها الآخر (١)، وأما بشأن موضوع بحثنا الحالي فيوصف فكره بعدم الوضوح
في العلاقة ما بين (الجامعة الاسلامية) و (الوحدة الاسلامية) وما بين (القومية)
وتكوين المجتمعات على أساس قومي حديث ، ومن ثم جاء فكرة حاويا لكثير
من التعبيرات والاحكام التي تبدو متناقضة بعضها البعض الآخر ، غير منسجمة
في سلك واحد ، ولا هي صادرة من منطق فكري كامل الحسم والوضوح (٢) ،
ومن ثم جاء فكره متسما بالإزدواج والخلط (٣) .

(١) د. أحمد عبد الرحيم مصطفى : أفكار جمال الدين الأفغاني السياسية
(دراسة) في المجلة التاريخية المصرية ، الجمعية المصرية للدراسات التاريخية ، المجلدان
التاسع والعاشر ١٩٦٠ — ١٩٦١ ، ص : ٢٣١ .

(٢) د. محمد عمارة . الأعمال الكاملة للأفغاني ج ١ : الله . . . والعالم . . .
والانسان ، ط ١ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٧٩ ، ص ٧٢ .

(٣) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

والسمة الثالثة فى الإطار الفكرى لجمال الدين ، هى مـوقع الدين اـليه ، فالدين عنده لم يكن غاية ، بل كان وسيلة ، فلم يكن إهتمامه بالاسلام كعقيدة لذاته ، وانما انصب إهتمامه على استغلال سطوته ونفوذه الروحى لدى الافراد . فالرجل لم يكن يستخدم الأمر الدينى إلا فى نطاق الإطار الشرقى بمفهومه السياسى ، ولخدمة هذا الإطار .

ويتضح هذا أكثر عند كلامنا عن فكره السياسى والقومى الذى هو لب دعواه وعقيدته . وربما ثار إعتراض على هذا المفهوم لمـوقع الدين فى فكر جمال الدين ، يسأله هذا الركام من نصوص الرجل ومقالاته فى التعرض للدين وأهميته ، إلا أننا نبادر بالرد على هذا الاعتراض مقدما ، مؤكداً على ملاحظتين ، ...

أولهما: أن الفكرة القومية هى لحة فكر الرجل وسداه ..

وعلى الرغم من أن ثمة تيارا ممارضا لذلك ممن يسلكون الرجل فى سلك الداعين للجامعة الاسلامية بالمفهوم الدينى ، بل وينسبون له الدعوة إلى وحدة العالم الاسلامى فى ظل دولة اسلامية واحدة ، وبذا يتصدرون به رأس القائمة المعارضة للتيار القومى . . . يقابل هذا من ناحية أخرى تيار معارض لذلك ، معتبرا جمال الدين من الدعاة القوميين ، زاعما ان فكر الرجل فى الفترة الاولى شابه إزدواج الفكرة القومية بالأمر الدينى ، ثم نضج فكره القومى بعدئذ فظهر جليا اـليه وبذا يضعونه على رأس قائمة رواد الفكر القومى العربى . .

إلا أننا نعتقد أن كلا الرأيين فيه من الصحة فقط بقدر وجود تلك النصوص المقتطعة من سياق مقالاته واحاديثه ، كل خدمة لدعواه .

على ان كلمتا الدعوتين قد شابهها القصور عن معاناة تتبع فكر الرجل بعناية

وتروى ، ومن هنا كان التسرع فى عرض فكره ، كل من وجهة نظره .

وهذا ما حاولت الدراسة ان تتلافاه واضعة نصب أعينها أن يكون حسم هذا الأمر فى تتبع التطور الفكرى للرجل من بدايته لنهايته فى سبيل فكرى واحد ، يقوى حيناً ويضعف حيناً ، إلا أنه بمثابة الخيط الفكرى الواحد الذى ينتظم فكر الرجل بأجمعه ، حيال فكرة النكث الاسلامى مبرزين بقدر ما اتاحت لنا المصادر والمقدرة التحليلية ، أن الرجل لم يسبح إلا فى التيار القومى منذ البداية وحتى النهاية .

الملاحظة الثانية : أننا نتفق مع المعارضين على أساس تبسدى الأمر الدينى لدى الرجل ، ولكن مع تحفظ هام ألا وهو تحديد الباعث لإعتماد الرجل على هذا الأمر فى تلك الفترة من فكره . .

ونعتقد أن الدافع لذلك هو حالة العالم الاسلامى فى تلك الآونة وما كانت تصطبغ به الأمور من صبغة دينية قوية لم يكن ثمة من يجرو على التصدى لها دونما مجازفة . ويوضح الدكتور / محمد محمد حسين (١) تغلب النزعة الاسلامية على العصبية الجنسية والرابطة القومية فى مصر حتى أوائل القرن العشرين بأكثر من دليل . فالمصريون لا يجدون غضاضة فى الاعتراف بسلطة الخليفة التركى . وإبان قيام عرابى بشورته لم يخطر بباله ان يخلع طاعة الخليفة أو يخرج عليهم ، فهو يعرض عليه خطواته ، مستمداً منه السلطة فى كل ما يفعل (٢) وبرنامج الحزب الوطنى الاول . كما جاء فى مقدمته التى وصفها المستر بلنت ، يعترف بسلطة الباب

(١) د. محمد محمد حسين : الاتجاهات الوطنية فى الأدب المعاصر ، دار

النهضة العربية ، بيروت ط ٣ ١٩٧١ ، ص ص ١٧ — ١٩ .

(٢) مذكرات عرابى : ١ ، ص ٧١ ، ص ٢٢٢ .

العالي وان جلالة السلطان عبد الحميد هو مولاهم وخليفة الله في الأرض وأمام المسلمين (١)، وقد كانت كل خطاب العراقيين تدور حول الحرص على الدفاع عن الدين الاسلامي (٢)، وتشير بعض الدراسات التاريخية إلى هذا أيضا متسائلة : ما الذي دفع الشعوب الاسلامية في تلك الفترة إلى التجمع تحت راية الخلافة العثمانية والتمسك بفكرة الجامعة الاسلامية ؟

الجواب في كلمة واحدة ... الدين (٣) .

بل ان المسألة الشرقية ، وهي أحد أهم العوامل في تاريخ تلك الفترة ، على الرغم من أنها قد مرت بمراحل متعددة إلا أنها في تلك الفترة كانت ملونة بلون ديني يكاد يكون إمتدادا للنزاع الصليبي في العصور الوسطى ، وقد ساعد على تجمع الشعوب الاسلامية حول راية الخلافة العثمانية ما كان يبدو بوضوح من مطامع الدول الاوروبية في هذه الشعوب جميعا (٤) . فكانت روسيا لاتنقطع عن إثارة الفتن بين دول البلقان وتأليبهم على الحكم التركي ومدهم بالسلاح بدعوى التخلص من حكم المسلمين (٥) . وكانت العرائض تنهال على الملكة فيكتوريا

(١) المرجع السابق ص ١١٧ .

(٢) سليمان نقاش : مصر للمصريين ص ١٩٤ - ١٩٨

(٣) د. خليل عبد الحميد عبد العال : دراسات في تاريخ الدول الاسلامية الحديثة والمعاصرة ، محاضرات مطبوعة لطلبة قسم التاريخ ، الاسكندرية ١٩٧٥ - ١٩٧٦ ، ص ٧٣ - ٧٥ .

(٤) د. محمد محمد حسين : الاتجاهات الوطنية ، مرجع سابق ، ص ١٨ .

(٥) أنظر في تفصيل ذلك : عبد الحميد ظل الله على الأرض ، ص ٧٢ - ٧٣ .

— محمد فريد ، تاريخ الدولة العلية ، ص ٣٤١ — الأمير شكيب ، أرسلان : صداقة أربعين عاما ، ص ٢٧٤ .

طالبية إنقاذ المسيحيين من مذابح المسلمين (١) ، وكان جلاد ستون زعيم حزب
الاحرار بانجلترا يلقي الخطب الرنانة ويؤلف الرسائل المطولة ، ناسبا إلى تركيا
اضطهاد المسيحيين مثيرا إلى السلطان عبد الحميد بقوله « الشيطان ، و « عدو
المسيح » ، (٢) ، بل وبلغ الأمر من تعصب أحد كتاب فرنسا ان اقترح حلا
للمسألة الاسلامية ، القضاء على المسلمين ونهب قبور الرسول الكريم ونقل عظامه
إلى متحف اللوفر في باريس (٣) .

كانت هذه واحدة وأما الثانية فهي عمل جمال الدين بجريدة العروة الوثقى
المنسوب تأسيسها إليه ، وهي على خلاف ما هو شائع .

فلقد كانت في مصر جمعية وطنية تألفت من خيار القنوم ، اسمها جمعية
العروة الوثقى فكلفتها — أي جمال الدين — بأن ينشئ جريدة تدعو المسلمين
إلى الوحدة الاسلامية تحت لواء الخلافة العظمى ، وكلف صديقه محمد عبده ، أن
يقوم على تحريرها ففعل (٤) وبذا نشأت الجريدة ، والمهم فيما نحن بصدده ،
أنه من المعروف انه كان وراء الجريدة جمعية سرية منبثة في جميع الاقطار
الاسلامية ، وضع لها يمين يقسمها كل من يدخل فيها ويتمهد بأن يبذل ما في وسعه
لإحياء الاخوة الاسلامية وإنزالها منزلة البنوة والآبوة الصحيحتين ، وألا يقدم
إلا ما قدمه الدين وألا يؤخر إلا ما يؤخره الدين ، ولا يسمى قدما واحدة يتوهم

(١) عبد الحميد ظل الله ، ص ٧٤ .

(٢) عبد الحميد ظل الله ، ص ٨٤ — تاريخ الدولة العلية ، ص ٣٣٩

(٣) الشيخ رشيد رضا : تاريخ الأستاذ الإمام ، ج ١ ، ص ٨٠١ .

(٤) محمد باشا الخزومي : خاطرات جمال الدين الأفغانى ، مرجع سابق ،

ففيها ضررا يعود على الدين جزئيا كان أو كليا ، وان يطالب الوسائل لتقوية الاسلام عقلا وقدرة ، وان يوسع معرفته بالعالم الاسلامي من كل نواحيه بقدر ما يستطيع (١)

وواضح في هذا القسم موقع الدين كركيزه أساسية .
من كل هذا كان لابد أن يعتمد الرجل الى اللجوء للدين كقوة جذب لا يستهان بها في تلك الآونة كما رأينا .

(١) أنظر في ذلك: أحمد أمين : زعماء الإصلاح في العصر الحديث، ط ١، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٤٩ ص ٨٠ .
د . أحمد الرحيم مصطفى : أفكار جمال الدين الأفغاني السياسية ، مرجع سابق ، ص : ٢٢٥ .

جمال الدين والوحدة الإسلامية

يقول دجيب، Gibb ، بما نلاحظه أن دعوة جمال الدين إلى جامعة الإسلام متعددة الجوانب متشعبة النواحي، (١) وربما كان في مضمون تلك العبارة ما يوجز مدى إنطباق السمات الفكرية العامة التي حددناها سابقا لفكر جمال الدين وبالتالي ما يبرر تعدد التفسيرات لفكر جمال الدين إزاء موضوع التكتل الإسلامي .

فإننا لنجد أنفسنا بعد تحليل وتصنيف هذا الكم الهائل من دراسات تعرضت لجمال الدين ومحاولة تأويل فكرة الاتحاد لديه ، إزاء ثلاثة اتجاهات رئيسية تفرعت عن فكرة جمال الدين هذه :

(١) الاتجاه الأول :

اتجاه إسلامي ، ويعد من الآراء الشائعة في محافل الفكر والأدب في مختلف الأقطار العربية بل وبعض الأفكار الغربية ، ولا يكتفى هذا الاتجاه بالذهاب إلى أن جمال الدين قد دعا إلى جامعة إسلامية ، بل وأكثر من ذلك يدعى أنه فوق ذلك قد دعا لدولة إسلامية واحدة ، تنتظم في لوائها كافة الدول الإسلامية .

كتب جرجي زيدان في أوائل هذا القرن ، يقول عن جمال الدين :

ويؤخذ من بجهل أقواله ، أن الغرض الذي كانت تصبوا نحوه أعماله ، والمحور الذي كانت تدور عليه أماله ، توحيد كلمة الإسلام ، وجمع شتات

Gibb, H.A.R.,; Modern Trends in Islam, Chicago, 1947, (١)

المسلمين في سائر أقطار العالم في حوزة دولة واحدة اسلامية تحت ظل الخلافة العظمى، (١).

وفي النصف الثاني من هذا القرن ، يطالعنا الدكتور عبد اللطيف حمزة أستاذ الصحافة بجامعة القاهرة — بمقال تحت عنوان الجامعة الاسلامية والجامعة العربية، يقول فيه عن جمال الدين : إقترنت فكرة الجامعة الاسلامية بظهور جمال الدين الافغانى ، الذى يقول المؤرخون أنه جاء يبشر بدولة اسلامية عريضة في ظل خلافة عثمانية، (٢).

وخلال نصف القرن الذى مضى بين كتاب جرجى زيدان وبين مقالة الدكتور عبد اللطيف حمزة ، بل وبعد ذلك وحتى اليوم ، نشرت مئات ومئات من الكتب والمقالات ، التى تكرر وتردد هذه الراوية بشتى المناسبات ، وبمختلف المباريات.

ففى رأى الدكتور أحمد أمين ، أن غرض جمال الدين فى الحياة كان لإنقاذ الدول الاسلامية من ضعفها ، وتبصرة شعوبها بحقوقها وربط هذه الدول كلها برباط واحد مع الخلافة فى الاستانة ، (٣).

ويرى الدكتور محمد البهى ، أن حركة جمال الدين حركة إسلامية، وإن سهاها البعض شرقية (٤).

(١) جرجى زيدان : مشاهير الشرق ، دار الهلال ، د . ت ، ج ٢ ص : ٦١ .

(٢) جريدة الاهرام فى ٣١/٥/١٩٥٦ .

(٣) احمد امين : زعماء الإصلاح ، مرجع سابق ، ص ص : ٢٩١ — ٢٩٣ .

(٤) د . محمد البهى : الفكر الاسلامى الحديث ، مرجع سابق ، ص : ٨٢ .

ولا تخلوا الكتابات الأوروبية من مثل هذه الدعوة فيؤيدها عديد من كبار مفكرين المهتمين بالمسألة الإسلامية والعربية ، من أمثال تشارلز آدامز (١) وكانتويل سميث (٢) ، وبراون (٣) ، ولوثروب ستودارد (٤) ، وجولدنزير الذى يقرر صراحة أن جمال الدين بقلمه ولسانه كان أصدق ممثل لفكرة الجامعة الإسلامية.

(٢) الاتجاه الثانى :-

أما الاتجاه الثانى فيرى أن السيد جمال الدين دعا لجامعة شرقية وليس لجامعة إسلامية .. فجمال الدين كان رائدا للحركة التى ترمى إلى تحقيق ما يمكن تسميته بالجامعة الشرقية. (٥)

فهو قد رأى فى الشرق تخلفا ناشئا عن ضعف الإرادة وإ انحلال القومية وتفرق الكلمة والاستسلام الخمول ، بينما رأى فى الغرب — فى ذات الوقت — تقدما ماديا عقليا ، وروح تعصب على الشرق ، وعدوانا على بلاده ، وسهيا إلى إذلال

C.C. Adams., : Islam and Modernism in Egypt, London (١)

1933, p.p. 14—15

W.C. Smith., :Islam in Modern History, p. 48. (٢)

Browne, E.G., The Persian Revolution, Cambridge, 1910 (٣)

p. 8.

(٤) لوثرروب ستودارد: حاضر العالم الإسلامى، تعريب عجاج نويهمض وتعليق الأمير شكيب ارسلان، مصر ١٩٢٥، ج ١، صص ١٣٧—١٣٨ .

(٥) د. عثمان أمين. رواد الوعي الإنسانى فى الشرق الإسلامى، المكتبة الثقافية

العدد (٤٦) دار القلم بالقاهرة ١٩٦١، صص ٣٣ .

شعوبه بحجة عجز الشرق عن أن يكون قواما على شئون نفسه، فسعى سميحيا حشيشا إلى جمع شتات الشرق، وتوحيد كلمتهم، وإيقاظ هممهم، للذود عن كياناتهم، والخلاص من الخطر المحدق بهم .

وعلى ذلك كانت دعوته هي تحقيق الجامعة الشرقية، لتقف أمام تكتل نصف الكرة الغربي، وتحرشه بالنصف الشرقي، والتحفز للانقضاض عليه كالأخطبوط الذي يمد له ألف ذراع من الدسائس والمناورات، في الهند، كما في مصر، كما في أفغانستان وإيران . (١)

وقد رأى السبيل إلى ذلك أن يسعى كل ملك أو أمير في الشرق إلى ترقية شعبه وتحسينه بالحكم الدستوري، ووقفه على أسرار التقدم الغربي، وتقويته للتحالف على الاتحاد مع الأمم الشرقية الأخرى لتلتقي جهود الجميع عند الغرض المشترك، وهو التحرر السياسي .

ومن المؤيدين من ينحون بهذا الاتجاه نحو آخر، فيذهبون إلى أن جمال الدين قد قام أولا بإثبات حرية الفرد في النضال وتحرره من قيود النظم السياسية والعقائد الدينية، ثم دعا بعد ذلك لتحرير الأرض . (٢) ولا يتم تحرير الأرض إلا بالكفاح المسلح (٣) . وهنا يحصر سعى جمال الدين لهذا الهدف في ثلاث أطوار منتهية إلى الجامعة الشرقية، وهي نهاية المطاف، فلا يتم الكفاح

(١) فتحي الرملي : البركان الثائر، مرجع سابق، ص ٢٣ .

(٢) د. حنين حنفى حسنين : قضايا معاصرة ج ١ : في فكرنا المعاصر، دار الفكر

العربي، القاهرة ١٩٧٧، ص ١٠٧ .

(٣) نفس المرجع السابق، ص ١٠٨ .

المسلح إلا بعد تحقيق الوحدة بين العرب أو بين المسلمين أو بين دول الشرق ، ويرضى الأفغانى فى النهاية بوحدة دول الشرق حتى لا تقوم الوحدة على تعصب للجنس أو الدين (١) .

وعلى أساس من مقولة النضال، كركيزة، يتم تأويل فكرة جمال الدين، على أنها جامعة شرقية تحولت الآن إلى وحدة العالم الثالث ١١

فبعد مائة عام تصبح الجامعة الشرقية التى دعا إليها جمال الدين فى مواجهة دول الغرب وحدة النضال العالمى فى مواجهة الاستعمار العالمى ، خاصة وقد ظهرت دول العالم الثالث التى لا تنسب إلى الشرق أو إلى الغرب والى تجسد وحدة هذا النضال العالمى (٢) .

وعلى ذلك يقرر أصحاب هذا الإنجاء ، عدم نسبة القول بالجامعة الإسلامية لجمال الدين وإثبات مناداته وسعيه لتحقيق الجامعة الشرقية ، فالزعم بأن السيد، كان يسعى لإقامة الجامعة الإسلامية، زعم خاطيء — فى رأيهم — وإنما تولد هذا الزعم نتيجة اللبس فى تتبع خطواته الواسعة المبريضة ، فى كفاحه من أجل الجامعة الشرقية . (٣) تلك الخطوات التى توالى فى مراحل ثلاث متتابعة، تغيا السيد جمال الدين من خلالها تحرير الأرض بالكفاح المسلح الذى لا يتم إلا بالوحدة بين العرب ، أو بين المسلمين أو بين دول الشرق . إلا أن السيد يرضى فى النهاية بوحدة دول الشرق حتى يتجنب قيام الوحدة على أساس من التعصب

(١) نفس المرجع ، ص ١٠٩ .

(٢) نفس المرجع ، ص ١١٠ .

(٣) فتحي الرملى ، مرجع سابق ، ص ١٨ — ١٩ .

للجنس أو للدين (١) .

فلم تكن الجامعة التي ينشدها جمال الدين هي « الجامعة الإسلامية ، كما خيل إلى بعض السياسيين الغربيين ، وإنما هي في صحتها والجامعة الشرقية (٢) ، وبذا كانت الدعوة إلى وحدة شرقية عامة ، تكفل لأهم الشرق سيادتها وحريتها ، هي خلاصة المذهب السياسي لجمال الدين ، الذي كان الهم الأكبر له هو الشرق (٣) .

(٣) الاتجاه الثالث : —

وثمة آراء متعددة ، هي وإن ظهر التباين بينها للوهلة الأولى ، إلا أنه في الواقع اختلاف في الدرجة لا في النوع ، أو اختلاف أبناء المفكر الواحد ، فجلمهم ينضون تحت لواء الإطار القومي في التناول والتفسير ، لذلك عمدنا إلى جمعهم في حوزة إتجاه واحد... وأول ما يجابهنا هنا ، رأى متفرد ، ويكاد لا يمثله إلا شخص واحد ، لكن لا يعوزه الثقل والوزن في الميدان السياسي والقومي ، هو المفكر العربي (أبو خلدون ساطع الحصري) ، الذي يرى أن جمال الدين صاحب إتجاه قومي واضح انتهى إليه تفكيره آخر الأمر ، أما فيما يختص بالوحدة الإسلامية ، ففي رأيه أن مقالات العروة الوثقى — وهي التي يستند إليها جل المفكرين المعارضين لفكر جمال الدين — تبين منها أن كل ما يطلبه جمال الدين لا يتعدى حدود التعارف ، والتعاقد والإتفاق ، وتبادل

(١) د . حسن حنفي ، مرجع سابق ، ص ١٠٩ .

(٢) د . عثمان أمين ، مرجع سابق ، ص ٣٨ .

(٣) نفس المرجع ، ص ٣٥ .

السفراء (١) .

وأنا نستطيع أن نؤكد أنه لا يوجد في العروة الوثقى أى بحث يؤيد مزاعم القائلين بأن جمال الدين كان يدعو إلى توحيد البلاد الإسلامية تحت راية دولة واحدة .

من وجهة نظر أخرى ، يبرز رأى آخر يؤل فكر السيد جمال الدين تأويلا آخر ، فيرى فى فكرة التضامن ، هدفا ومعنى فى ذات الوقت لفكرة الجامعة الإسلامية لدية . . ففى دراسة حديثة وهامة له ، يأتى دحوراني ، وهو واحد من أبرز المشتغلين بالمسألة العربية فى شقيها الفكرى والسياسى على الصعيد العالمى ، فيذهب إلى أن جمال الدين قد عمل على إعادة بناء الأمة . وكانت الدعوة إلى هذه الوحدة تكمن فى جميع ما كتبه السيد (٢) ، فهو يهيب بالمسلمين ، هذا للخطر المشترك المهدد لهم ، ودفاعا عن القيم الخاصة بهم ، أن يسموا على الفروق فى العقيدة والخصومات التقليدية ، وأن لا يسمحوا للإختلافات الطائفية أن تقيم حواجز سياسية فيما بينهم ، حتى لقد راودته فكرة المصالحة العامة بين الطائفتين السنية والشيعة تمهيدا للوحدة بينهما (٣)

وفى رأيه أن جمال الدين لم ير إمكان أو ضرورة فرض سيطرة أحد الأحكام المسلمين على الأحكام الآخرين ، وليس من دليل على أنه يفكر بإنشاء دولة إسلامية واحدة ، أو يبعث خلافة العصور الأولى الموحدة (٤) . وعندما كان

(١) أبوخلدون ساطع الحصرى : ما هى القومية ، ط ١ دار العلم للملايين ،

بيروت ١٩٥٩ ، ص ٢١٥ .

Hourani, op. cit., p. 115

(٢)

Ibid. p. 116

(٣)

Loc. Cit.

(٤)

جمال الدين يتحدث عن الوحدة الإسلامية ، لم يكن يعنى فقط التعاون بين الزعماء الدينيين السياسيين ، بل كان يعنى أيضا تضامن الأمة ، والشعور بالمسؤولية لدى كل من أبنائها تجاه الآخرين وتجاه المجموع ، والرغبة فى العيش معا فى المجتمع الواحد والعمل معا لخيره . (١)

وهنا يبدو حوراني أعمق فهما من فهم الحصرى بمقارنة كلامه هذا ، بتعليق الحصرى على أفكار جمال الدين عن الوحدة الإسلامية (٥) . إذ بينما يرى الحصرى أن فكرة الوحدة عند جمال الدين مؤداها مجرد الانفاق وتبادل السفارات ، يرى حوراني أنها تعنى تضامن الأمة ، فالتعصب بمعنى التضامن ، هو القوة التى تحافظ على وحدة المجتمع ، وهذه الوحدة إنما تتفكك بدونه (٣) . كما تؤكد الدراسات التاريخية الحديثة ، أن الجامعة الإسلامية إنما قامت على أساس التضامن الإسلامى . (٤)

وباقتراب متزايد من الاطار القومى ، تنضم إحدى الدراسات الى هذا الرأى مؤيدة فكرة التضامن كتفسير لمحتوى دعوة الوحدة الإسلامية لدى السيد جمال الدين (٥) . فتذهب إلى أن العداء للاستعمار ، والنضال الذى لاهوادة فيه ضد

(١) Hourani, op. cit., p. 117

(٢) الحصرى، مرجع سابق، ص ص ٢٠٩ — ٢١٧ .

(٣) Ibid. p. 118

(٤) د. خليل عبد العال ، مرجع ، سابق ص ٧٣٠ .

(٥) د. محمد عمارة : ملف خاص عن الافغانى... مفكرا ومناضلا ، مجلة الظليمة ،

العدد ٤ ابريل ١٩٦٩ ، ص ص ١٢١ — ١٤٨ وخاصة ص ص ١٢٦ —

الاستعمار الانجليزى بالذات ، قد كان القسمه الاولى فى حياه جمال الدين ونشاطه وفكره ، وهذا العداء للاستعمار والكفاح المقدس ضده ، قد جعل جمال الدين يستخدم فى هذه المعركة أسلحه أساء البعض من الباحثين تقييمها والحكم على صلاحيتها ، وخاصة فى عصرنا هذا الذى نضج فيه الفكر القومى العربى ، وتأكدت فيه القسمه التقدميه وسط الحركه الفكرية فى وطننا العربى الكبير .. وفى مقدمه هذه الأسلحه التى حارب بها جمال الدين الاستعمار الدربى ، والتى أسس تفسيرها وتقييمها سلاح والجامعة الاسلاميه .

والدراسة أميل للاعتقاد بأن جمال الدين قد ظلم ظلما كبيرا من قبل كل الذين عابوا عليه استخدامه هذا السلاح فى حربه ضد الاستعمار ، كما أنه قد ظلم كذلك من قبل بعض الذين هملوا وكبروا لاستخدامه هذا السلاح .

أى أن الصواب قد جانب المؤيدين والرافضين على السواء ولكن على ضوء مفهوم محدد ، تحاكم اليه الدراسة تلك الآراء ، لتؤكد مفهومها هذا .. فهى ترى أن الذين هملوا وكبروا لرفع الأفغانى عالم الجامعة الاسلاميه قد انطلقوا إلى موقفهم هذا من فوق أرض فكرية تعادى الحركه القومية عموما وحركه القومية العربيه على وجه الخصوص ، وهم قد حسبوا أن السيد جمال الدين يظاهرهم فى محاولاتهم الفكرية الرامية إلى تقديم الاسلام من زواياه العالميه فقط ، مغفلين تلك الملامح القومية التى تبدى بها الاسلام منذ نشأته بين العرب ، والتى جعلت عالميته متميزج بالواقع القومى لكل شعب من الشعوب التى دأبت به ، بحيث لم تعد هناك حوائل بين أن يكون له جانب عالمى واسكنه يتبدى فى اطار قومى لدى كل قومية من القوميات ، بحيث تصبح هذه القوميات المتعدده التى

يدين أصحابها بالاسلام أشبه ما تكون بالجزر وسط محيط من التضامن الأخوى
الذى تحكمه العقيدة الاسلامية السمحة مما ينفي التناقض العدائى بين القومية
وبين العقيدة المللية الاسلامية .

وتؤكد الدراسة بالإضافة إلى ذلك ، على أن أصحاب هذا الموقف الرسمى
والحافظ قد خلطوا ما بين فكرة «الجامعة الاسلامية» عند جمال الدين وبين
دعوتهم للوحدة السياسية بين كل الدول التى تدين بالاسلام ، لأنهم لم يفرقوا
ما بين التضامن وبين الوحدة أو الإتحاد ، وحيث لم يعمروا هم ذلك الفرق
الجوهري ، أو تعمدوا عدم رؤيته ، تجعل الدراسة جمال الدين نفسه ، يرد
عليهم فى خاتمة إحدى مقالات العروة الوثقى المتعلقة بموضوع الوحدة الاسلامية
كما يتبين من عنوانها ، بما يفيد — فى رأى الدراسة — أنه إنما يدعو إلى التضامن
ووحدة النضال ، فهو هنا يرى أن التمايز القومى متمثليات يجب أن تراعى وتثمر
جزرا من المجتمعات القومية فى داخل هذا الثوب الفضفاض المتمثل فى وحدة
الإعتقاد ، حيث يظل «كل ذى ملك على ماسكه» قائما بواجبه حيال الآخرين
«تضامنا» لا «وحدة» أو «إتحادا» ، كما فهم ذلك البعض فأشاعه عن
جمال الدين (١).

على أن الفكرة ذاتها تتمثل تمثيلا آخر فى رأى البعض بما يجعلها مجرد تحالف..
فيرى بعض الدراسين أن أساس فكرة الجامعة الاسلامية كما عبر عنها جمال الدين
فى العروة الوثقى تحت عنوان الوحدة الاسلامية ، هو ضرورة توحيد العالم
الاسلامى فى حلف دفاعى كبير من أجل حماية نفسه ضد الفناء (٢)

(١) د. محمد عمارة : الاعمال الكاملة ، ط ١ ١٩٦٨ ، مرجع سابق ص ٤٧

Sharif, op. cit., p. 1487

كما تؤيد دراسة تاريخية حديثة هذا الاتجاه زاعمة بأن الجامعة الإسلامية كانت وسيلة العروة الوثقى لانقاذ مصر والشرق من الاستعمار الأوروبي . ولم تسكن دعوة العروة الوثقى للجامعة الإسلامية تستهدف — على العكس مما إشتهر عن جمال الدين — توحيد المسلمين كلهم في دولة واحدة ، وإن تجتمع كلمتهم على خليفة واحد يسيطر على العالم الإسلامي .. وإنما كان مقصد جمال الدين من هذه الدعوة — كما أمثل في مقالات الجريدة — تقوية عناصر كل دولة من الدول الإسلامية حتى تلحق بالدول الأوروبية في العزة والمنعة ، على أن ينشأ بينهما ما يمكن أن نسميه «حلفاً مقدساً دفاعياً» يسعى فيه كل ملك على ملكه لحفظ الآخر ما استطاع (١) .

ونختتم الاتجاهات برأى متفرد ، خيره من يمثله هو «خدوري» ، ونورده إستكمالا لوجهات النظر المختلفة أولاً ، ولأن صاحبه لا يمكننا التغاضي عن مكانته أو المرور على آرائه من الكرام ، بغض النظر عن إتفاقنا أو إختلافنا معه .

يرى «خدوري» أن التحدي الغربي أدى إلى نشوء تيار يدافع عن الإسلام ضد منتقديه من الأوروبيين ويهاجم المفكرين الذين يدعون إلى تبني الأفكار الأوروبية وقد عرف هذا الاتجاه باسم اتجاه الوحدة الإسلامية (٢)

ويرى «خدوري» أن دعاة هذا الاتجاه قد أخفقوا في تقديم أية أفكار إصلاحية بناءة تتعدى حدود المفهوم الغامض عن الوحدة الإسلامية وإعادة

(١) عبد العظيم محمد رمضان . تطور الحركة الوطنية في مصر من ١٩١٨ إلى ١٩٣٦ ، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٨ ، ص ٣٠ - ٣١

(٢) Khaddurie, Majid, political Trends in the Arab world,

(Baltimore : the Johns Hopkins press, 1970. p. 56

بناء النظام الاسلامى .. ويرى كذلك أن حركة الوحدة الاسلامية ربما كانت لتظل سلبية ورجعية لولا أنها تلقت دفعة إيجابية على يد جمال الدين (١) .

ثم يحدد بعد ذلك أهداف جمال الدين ، بما قد يوحى بنفى وجود فكرة الوحدة الاسلامية من بين هذه الأهداف ، فيقول بأن عدم رضا جمال الدين عن التقدم البطيء الذى تحقق فى ظل الحكم المسلمين جعله لم يحفل من فكرة الإلتجاء لأساليب العنف من أجل تحقيق أهدافه .. كان هدف جمال الدين تحرير المسلمين من الكبت الداخلى ومن الانتهاكات الأجنبية فى الخارج ، لكن لم يكن هدفه لا توحيد البلاد الاسلامية تحت إمرة حاكم واحد (كما يظن بعض كتاب سيرته) ولا إستعادة مجد قوة الاسلام بإثارة الحمية الدينية وحدها ، (٢) .

تعقيب على هذه الاتجاهات :

على أننا لا يمكننا الانتقال من هذه الآراء قبل أن نذيلها بما قد يشور تجاهها من إغتراضات وخاصة الاتجاه الاول ، أو بما قد ثار فعلا من إنتقادات .. وربما لم ينل كل من الاتجاه الثانى والثالث من الاهتمام قدر ما ناله الاتجاه الاول الذى حظى بالنصيب الاكبر من المناقشات .

فعلى الرغم من كون هذا الاتجاه ممثلا للرأى الغالب ، وشيوعه فى أوساط الكتاب والمفكرين حتى الآن ، إلا أن ثمة اعتراضات وجيهة لايسلم منها هذا الرأى وأصحابه ، فينفى البعض عن جمال الدين البثة مناداته بالجامعة الاسلامية اطلاقا ، استنادا إلى عديد من الاعتبارات ، نجمل أهمها فيما يلى : —

Loc. Cit.

(١)

Ibid. p. 57.

(٢)

١ — تذكر بعنن الدراسات (١) أن الكتاب المعروفين بتخصصهم في الشئون الإسلامية انفردوا بالكتابة عن السيد جمال الدين ، لمجرد زيه (العمه والكاكولة) ، ولكن الملاحظة التي لاغنى عنها هنا — كما تقول الدراسة — هي أنهم — كما هي لازمة من لوازم المترجمين الذين يتعرضون لنماذج من البطولة التاريخية فيكتبون عن أنفسهم دون شعور ...

هؤلاء أسرفوا في رسم صورهم الشخصية ، من خلال الصور التي التقطوها في اللاوعى للسيد الأفغانى .. والملاحج النفسية على وجه الخصوص .

من ذلك التصور الخطير لما زعموه من أن السيد ، كان يسعى لإقامة الجامعة الإسلامية ، وهو تفسير أقل ما يقال فيه أنه غير صحيح ، وإنما جاء نتيجة اللبس في تتبع خطواته الواسعة العريضة ، في كفاحه من أجل الجامعة الشرقية ، وقد جاء ذكرها على لسانه صراحة ، وبالعكس فإنه لم يذكر الجامعة الإسلامية إطلاقاً ، ولكن الأكذوبة — لكثرة ما ترددت — جازت بهذين على الذين نشروها أنفسهم .

٢ — حقيقة كان السيد جمال الدين يتحدث دائماً عن المسلمين ، ويكثر من مخاطبتهم بالذات ، ويتوجه اليهم بنداءاته ، ولكن كان ذلك في الوقت الذي كانت فيه كلمة مسلم تعنى كلمة «المصرى» ، وكان ازعيم عرابي أيضاً يقول والمسلمين ، ويعنى بها المصريين ، بل وكان الأجانب يفعلون ذلك ، فما بالك وجمال الدين يخاطب كل أهالى الشرق ، وأغلبيتهم العظمى من المسلمين ...

فكانت كلمة مسلم تعنى المضطهد ... المغلوب على أمره ... الواقع في ...

(١) فتحي الرملى : البركان الثائر ، مرجع سابق ، ص ١٩ .

برائن المستعمرين ، وهذا هو ما جعل المؤرخين يجانبهم الصواب ، ويخطئهم التوفيق ، حتى ينسبون إليه فكرة الجامعة الاسلامية ، التي لم تخطر أبداً على باله ...

٣ — كيف تخطر له فكرة الجامعة الاسلامية وهو صاحب الآراء المشهورة في ضرورة توحيد الاديان ؟ ... وكان ينادى ابتداء بتوحيد كل المذاهب الاسلامية بما فيها المذهب الشيعي ... فهل يعقل أن مثل هذا الرجل الذي اتسع عقله للجامعة الانسانية ، وللجامعة الشرقية كبداية .. هل يعقل أن يعود فيضيق هذا العقل حتى لا يتسع لغير الدعوة للجامعة الاسلامية ، والتي من الممكن أن يكون رد الفعل الطبيعي لها جامعة مسيحية أو جامعة بوذية أو جامعة يهودية. ثم ينقسم العالم من جديد إلى صراع أكثر تعصباً وغباءة وإن اتخذ أشكالا دينية ؟!

٤ — ربما يكون جمال الدين قد ألمح مرة إلى فكرة الجامعة العربية ، ولكن الجامعة الاسلامية هذه لم تمت إليه بصلة مطلقة ، بل كانت عناصر خبيثة ، وبالذات عناصر أجنبية مشبوهة وغير مخصصة في غيرها على الاسلام ، هي التي أرادت أن تستخدم اسمه المسمى في العالم الاسلامي ، فتتفخ ذلك المشروع الاستعماري ، إذ كيف تقوم جامعة ، شعوبها محتلة ، إلا أن يكون ذلك بإرادة المحتل وتشجيعه لغرض في نفسه ؟!

٥ — ما أكثر ما نقرأ في كتب المستشرقين ، انجليز كانوا أو فرنسيين أو أمريكيين ، كيف كان جمال الدين أعظم من دعا إلى الجامعة الاسلامية ، في الوقت الذي قال فيه الفيلسوف رينان — وهو رجل غير سياسي — أن «السيد» كان من أعظم الملحدين ! لنعرف ان ذئاب الاستعمار كانوا يحاولون إصطياد

أرجل أو سجله أو لعلمهم كانوا يحاولون تزوير بصماته أو وضعها بالاكراهة على مشروع الجامعة الإسلامية، ويجمعون لذلك شهودا — ربما بحسن نية — من أمثال الشيخ رشيد رضا، أو الأمير شكيب أرسلان .

٦ — من منطلق وصف رينان السالف الذكر ، تسترسل الدراسة في دحض نسبة فكرة الجامعة الإسلامية لجمال الدين ، بل وتحاول أكثر من ذلك التشكيك في عقيدته ذاتها قائلة (١) .. ومع ذلك فما حاجتنا إلى كل هذا التدليل على إراءته من نسبة الجامعة الإسلامية إليه ، والذين يصفونه بصفة واحدة يصرون عليها هي أنه « فيلسوف الإسلام ، لا يعرفون كيف يعملون الصداقة الحيمة التي ربطت بينه وبين أديب إسحق ، وسليم النقاش والبستاني — المسيحيين — ويعقوب بن صنوع الصحفي الإسرائيلي ، ولا يعرفون كيف يعملون الصداقة التي ربطت بينه وبين رجل يعتنق الدين البهائي هو رضا آقا خان .

٧ — ونفس هؤلاء الكتاب لا يعرفون كيف يعملون لماذا كان أسبق الساعين للانضمام إلى جمعية دممر الفتاة، سنة ١٨٧٤ ، وكانت تضم أساسا طائفة من اليهود ، كما يقول الشيخ محمد عبده نفسه ؟ ولا يعرفون كيف يعملون الصداقة التي جمعت بينه وبين الملحد وميرزا محمد باقر، حتى قبل أن يعود إلى الإسلام ؟ ولا يعرفون كيف يعملون لماذا كان الصديق الذي وثق فيه في لحظة الموت، والذي مات على صدره هو اليوناني المتهمم « جورج كوتش » أحد أمناء أسرارته ، بل وأحد مترجمي حياته !

وهكذا تحاول تلك الدراسة بشدة نفى نسبة الجامعة الإسلامية لفكر جمال الدين مستخدمة شتى الوسائل ، حتى التشكيك فيه هو ذاته وفي عقيدته ... إذن

(١) فتحي الزملي ، مرجع سابق، ص ٢٣ .

فقد كان مرادها ينصب على فكرة الجامعة الإسلامية ذاتها ، ومحاولة هدمها من أساسها . . . على أن ثمة آراء أخرى تقر بفكرة الجامعة الإسلامية ولا تنكرها ، ولكن مع تحفظات تختص بتأويل تلك الفكرة ، وجل اعتراضها ينصب على نفى غائية الجامعة الإسلامية نحو توحيد الدول الإسلامية في حوزة دولة واحدة ، تحت راية الخلافة العظمى . . . ، فليس من دليل على أن جمال الدين يفكر بإنشاء دولة إسلامية واحدة ، أو يبعث بخلافة العصور الأولى الموحدة . (١)

فيرى البعض أن مطالبات العروة الوثقى تستهض همم الشرقيين عموما ، والمسلمين خصوصا ، للتخلص من الحكم الاجنبي . . . ، ولكنها لاتدعو إلى واتحاد بين الدول الإسلامية . كما نستطيع أن نؤكد — في رأيهم — أنه لا يوجد في العروة الوثقى أى بحث يؤيد مزاعم القائلين بأن جمال الدين كان يدعو إلى «توحيد البلاد الإسلامية تحت راية دولة واحدة» . (٢) ، كما تذهب بعض الدراسات المعاصرة نفس المذهب ، فلقد كانت وسيلة «العروة الوثقى» الكبرى لانقاذ مصر والشرق من الاستعمار الأوربي هي «الجامعة الإسلامية» . والجامعة الإسلامية التي دعت إليها «العروة الوثقى» لم تكن تستهدف — بعكس ما اشتهر عن جمال الدين — أن يكون للمسلمين كلهم دولة واحدة ، وأن تجمع كلتهم على خليفة واحد يسيطر على العالم الإسلامي . . . وإنما كان مقصد جمال الدين من هذه الدعوة — كما تمثل في مقالات الجريدة — تقوية

عناصر كل دولة من الدول الإسلامية حتى تلحق بالدول الأوروبية في العزة والمنعة (١) .

وكلا الرأيين السابقين يستند إلى سند قديم موثوق به ، فالرأى الثانى يستشهد على مذهبه بمقالة والوحدة الإسلامية الواردة فى العروة الوثقى ، ثم يدعم رأيه أكثر بأن الشيخ رشيد رضا يؤكد على ذلك (٢) . . والرأى الأول يعتمد أن يؤكد على أن العروة الوثقى لا تدعو إلى إتحاد بين الدول الإسلامية ، وأنه لا يوجد فيها أى بحث يؤيد دعوة جمال الدين إلى توحيد البلاد الإسلامية تحت راية دولة واحدة . . يتسامل قائلًا :

ولكن هنا يخطر على البال هذا السؤال : ألا يمكن أن يكون جمال الدين قد دعا إلى ذلك بعد نشر العروة الوثقى ؟

ثم ، أفلا يمكن أن يكون قد فعل ذلك بصورة شفوية ، فى اجتماعات سرية ؟ إن هذا الاحتمال ، يحملنا على استقصاء الأمر من كتابات المتصلين به إتصالاً مباشراً ثم يسند قوله بالاستشهاد بالشيخ رشيد رضا (٣) .

فكلأهما — كما نرى — يستند إلى الشيخ رشيد رضا . .

فماذا يقول الشيخ رشيد رضا فى التأكيد على ذلك ، أو عدمه : —

أننا إذا راجعنا تاريخ الامام محمد عبده ، — الذى ألفه الشيخ رشيد رضا — صاحب المنار — وقفنا فيه على العبارات التالية :

(١) عبد العظيم محمد رمضان : تطور الحركة الوطنية فى مصر ، مرجع

سابق ، ص ٣٠-٣١ .

(٢) نفس المرجع ص : ٣١ .

(٣) ساطع الحصرى : ماهى القومية ، مرجع سابق ص : ٢١٥ - ٢١٦ .

د أما ما اشتهر عن السيد جمال الدين من كونه يريد بالجامعة الاسلامية أن يكون للمسلمين كلمهم دولة واحدة ، فلم أره في شيء من العروة الوثقى ، ولا في غيرها مما كان يروييه عنه الاستاذ الامام ، وهو أعلم الناس بمقاصده وأعماله . بل قال في المقالة التي وضع لها عنوان « الوحدة الاسلامية » التي نشرت في العدد التاسع من العروة الوثقى : لا ألتبس بقولي هذا أن يكون مالك الامر في الجميع شخصا واحدا ، فان هذا ربما كان عسيرا . ولكن أرجو أن يكون سلطان جميعهم القرآن ووجهة وحدتهم الدين ، وكل ذي ملك على ملكه يسعى بجهد لحفظ الآخر ما استطاع — فإن حياته بحياته — وبقاءه ببقائه ، الا أن هذا بعد كونه أساسا لدينهم تقضى به الضرورة ، وتحكم به الحاجة في هذه الاوقات . (١)

ومن المعلوم أن الشيخ رشيد رضا كان من أخص تلاميذ الامام محمد عبده وأعز أصدقائه ، وأهم مؤرخي حياته وجامعي آرائه .

فيستند المحصرى إلى ذلك ، مؤكدا أن النص الصريح الوارد في كتابه الأنف الذكر في هذا المضممار ، لا يترك أدنى مجال للشك في أن ربط فكرة وحدة البلاد الاسلامية بتعاليم السيد جمال الدين ، من الاخطاء الشائعة التي لا تتفق مع حقائق الأمور بوجه من الوجوه . ثم يستطرد مبررا شيوع هذا الرأي قائلا : ولا شك في أن هذه الرواية تولدت من رغبة البعض في استغلال شهرة جمال الدين في تأييد الفكرة التي تروق لهم ، ومن إعتياد معظم كتاب التاريخ ومحركي الصحف — في بلادنا — على الاعتماد على كل ما كتب

(١) الشيخ رشيد رضا : تاريخ الاستاذ الامام ، ج ١ ص : ٣٠٧ .

وشاع ، دون الاهتمام بالرجوع إلى د الأصول ، للتثبت من صحة الرواية والنقل .

وأما الاتجاه الثانى بمن يمثلونه ، والاتجاه الثالث بما يتضمنه من آراء شتى ، فلا يمكننا الاتفاق معها فى كل وجهات النظر ، لاعتبارات شتى ستوضح فيما بعد لدى كلا منا على الفكرة المحورية فى فكر جمال الدين كما

نراها نحن .

آراء جمال الدين فى الوحدة ، ومدخل للفكرة المحورية لديه :
تعددت الآراء والاتجاهات بصدد تفسير فكرة الجامعة الإسلامية لدى جمال الدين ، كما رأينا سابقا ، إلا أنها فى رأينا تتصف بالقصور ، وتعوزها الدقة والدلالة الكافية المقنعة .. فعلى الرغم من أن لكل اتجاه ، بل لكل رأى حججه وقرائنه من نصوص جمال الدين نفسه ، إلا أن العيب الكبير والنقص يشوبها من حيث أنها كلها تنسجم بالمنظرة الجزئية التى تفتقر إلى الشمول والاحاطة اللازمين لعامة رأى ودقته ، تلك النظرة التى تنعكس سواء فى إقتطاع النص من سياق كلى ، مما قد يودى إلى تأويل المعنى وإعتسافه ، أو فى الاقتصار على منبع واحد كمصدر رئيسى لأفكار جمال الدين ، وهنا يفتقد الفكر المسار الزمنى للمتصل ، بما يوضح وجود بداية ونهاية يربطهما خيط فكري واحد ، يوفر للأفكار المتعددة الوحدة العضوية .

وقبل الانتقال إلى تفصيل الفكرة المحورية لدى جمال الدين فى رأينا ، نرى لزاما علينا أن نوضح بعض الشئ آراء جمال الدين فى الوحدة الإسلامية كما وردت فى نصوصه ، مع تبيان آراء الدارسين المختلفة وتأويلاتهم وتعليقاتهم عليها ، وذلك أداء منا لواجب الأمانة العلمية ، وإنصافا لأصحاب تلك الآراء — بغض النظر عن مدى موافقتنا لهم — ، وكذلك حتى نرى بأنفسنا عن وصمة

التعسف ، أو الانضواء في زمرة الغالبية ، التي تستغل شهرة جمال الدين فتح تأييد
الفكرة التي تروق لهم .

على أنه يجدر بنا توضيح بعض الملاحظات بصدد هذا الامر ..

١ — أننا على العكس من معظم الدارسين ، الذين سمحوا لأنفسهم بالإستشهاد
بمقالات جمال الدين ، أو بعبارات منها ، كيفما أتفق في كل مناسبة ، دونما
إعتبار لتاريخ هذا النص من حيث الأسبقية الزمانية في الوجود ، فنرى نقدا
لفكرة حديثه قائم على الاستشهاد بفكرة وردت قبلها وسبقتهما في الوجود ، نقول
على العكس من هؤلاء ومنهجهم هذا ، سنورد النصوص بحسب تسلسلها الزمني في
الكتابة أو القول .

٢ — أننا سنردف كل نص بأهم التعليقات التي عقب بها عليه ، لائقول كل
التعليقات ، وإنما أهمها والممثلة لكافة الاتجاهات ، حتى تبين تأويلات كل نص
على حدة .

٣ — أن معظم الدراسات قد جعلت جل اعتمادها على جريدة العروة الوثقى
ومقالاتها التي تعبر عن فكرة الوحدة الإسلامية ، بإعتبارها المصدر الأساسي
لأفكار جمال الدين ، وقليلون منهم ، هؤلاء الذين استندوا لمصادر أخرى ،
كرده على رينان أو أقواله في المخاطر .

ولنفصل الآن ما أوجزناه : —

باستعراض الاتجاهات والآراء نرى — كما قلنا آنفاً — أن جلها يعتمد
العروة الوثقى سنداً له ، وبالتحديد نرى أن كل ما اعتمد عليه جميعهم ، ينحصر
في مقالات خمسة ، بالذات دون غيرها ، باعتبارها المتضمنة لأفكار الجامعة
الإسلامية لذا تناولناها كل منهم كالاتي : —

(١) فاتحة الجريدة :

وتتناول بالتوضيح نقطتين : لماذا صدرت الجريدة ، والجريدة ومنهجها (١)،
وثمة عبارة واحدة بالذات في تلك المقالة تتصل اتصالاً وثيقاً بفكرة الجامعة
الاسلامية ، تأتي في غضون حديث جمال الدين عن سوء حالة مصر وأثر ذلك
على المسلمين ، وهي على الوجه التالي :

... ، ان الخطر الذي أُلهم بمصر نغرت له أحشاء المسلمين وتكلمت به قلوبهم
ولن تزال آلامه تستفزهم مادام الجرح نغارا . وما هذا بغريب على المسلمين
فإن رابطتهم الملية أقوى من روابط الجنسية واللغة مادام القرآن يتلى بينهم وفي
آياته ما لا يذهب على أفهام قارئيه فلن يستطيع الدهر أن يذلهم ... (٢)

وجل الآراء تتفق على أن جمال الدين هنا إنما يشير إلى وحدة المسلمين ،
وأن الرابطة القوية التي تربط بينهم رابطتهم الملية ، أي الدين ، وهي رابطة تتفوق
في قوتها على الجنسية واللغة .

والجدير بالملاحظة أنه حتى تلك الآراء التي تعارض ورود فكرة الجامعة
الاسلامية لدى جمال الدين على أساس من المعتقد الديني ، تذهب نفس المذهب
بصدد تلك العبارة ، وعلى رأس تلك الآراء الحصري (٣) ، ومحمد عماره (٤) .

(١) العروة الوثقى ، ط ١ القاهرة ، ١٩٥٧ ، ص ص ١ - ٨ .

(٢) نفس المرجع ، ص : ٥ .

(٣) ساطع الحصري مرجع سابق ، ص : ٢٢١ .

(٤) د . محمد عماره : الأعمال الكاملة ، ط ١ ١٩٦٨ ، ص : ٤٤ - ٤٥ .

(٢) الجنسية والديانة الاسلامية: (١)

وهي المقالة الاولى من العروة الوثقى ، يبدأها بقولة : ان استقرار حال الافراد في كل امة ، واستطلاع أهوائها يشبت لجلى النظرود قيقه وجود تعصب للجنس ونمرة عليه ، عند الأغلب منهم . (٢)

ثم إستطرد في مقارنة بين الجنس والدين ، ويمكننا ايجاز الخطوط العامة للمقالة فيما يلي :-

وذن كثير من طلاب الحقيقة ان التعصب للجنس من الوجدانيات الطبيعية ، الا ان البحث في الامر يدل على انه من الملكات العارضة على الانفس و الناتجة عن ضرورات الحياة الاجتماعية و (٣) وصار بعض الناس عرضه لاعتداء بعض آخر ، فأضطروا بعد منازله الشرور احقابا طوالا الى الاعتصاب بلحمة النسب على درجات متفاوتة ، حتى وصلوا الى الاجناس ، فتوزعوا أمدا كالهندي والانكليزي والروسي والتركماني ونحو ذلك ، ليكون كل قبيل منهم بقوة افرادة المتلاحمة قادرا على حيازة منافعه وحفظ حقوقه من تعدي القبيل الآخر و (٤) ولكن الديانة الاسلامية تغنى عن هذا النوع من العصبية ، لأنها تقضى بالاعتماد على حاكم تتصاغر لديه القوى ، وتتضاءل أعظمته القدره ، وتخضع لسلطنة النفوس بالطبع (٥) وهذا هو السر في (عراض المسلمين على إختلاف أقطارهم عن إعتبار

(١) جريدة العروة الوثقى ، مرجع سابق ، ص ص ٩ - ١٢ .

(٢) نفس المرجع ص : ٩

(٣) نفس المكان . (٤) نفس المكان .

(٥) المرجع السابق ، ص : ١٠ .

الجنسيات ، ورفضهم أى نوع من أنواع العصبات ، ماعداءعصبيتهم الاسلامية .
فان المتدين بالدين الاسلامى متى رسخ فيه اعتقاده ، يلهم عن جنسه وشعبه ،
ويتلقت عن الرابطة الخاصة الى الرابطة العامة ، وهى علاقة المعتقد ، (١) .
وبل كل رابطة سوى رابطة الشريعة الحققة ممقوته على لسان الشارع ، والمغتمد
عليها مذموم ، والمتعصب لها ملوم ، فقد قال صلى الله عليه وسلم :

« ليس منا من مات على عصبية » . والاحاديث النبوية والآيات المنزلة متضافرة
على هذا ، (٢)

« ... هذا ما أرشدنا اليه سير المسلمين من يوم نشأة دينهم الى الآن ، لا يعتقدون
برابطة الشعوب وعصبيات الاجناس ، وانما ينظرون الى جامعهم
الدين . (٣)

تلك هى الخطوط العامة لأفكار مقاله ، وقد رأى البعض منها أنها واحدة من
مجموعة المقالات التى كتبها العروة الوثقى سنة ١٨٨٤ فى الحث على اتحاد
كلمة المسلمين . (٤) إلا أن بعض الدارسين لاحظ من هذه المقالة
ان جمال الدين لاينكر اهمية الرابطة الجنسية فى حياة الأمم بوجه عام ، إلا أنه
ينفى الحاجة اليها ، بالنسبة للمسلمين ، حتى انه يعتبر اللجوء إليها مخالفا
لشريعة الاسلامية ، مخالفة صريحة . (٥)

(١) نفس المكان . (٢) نفس المكان .

(٣) المرجع ، السابق ص ١١ .

(٤) د . محمد محمد حسين : الاتجاهات الوطنية ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص : ٢٠ .

(٥) ساطع الحصرى ، مرجع سابق ص : ٢٢١ .

كما تذهب بعض الدراسات الى ان عبارات المقالة تتحدث عن غناء الاسلام عن القومية (الجنسية) ، والتي إستغلها البعض بحسن نية او بسوءها ، ليجعلوا من فكر جمال الدين حكما يقضى بـ « بقاء الاسلام للقومية » ، ناسين أو متناسين الفرق الجوهرى بين « الغناء و العناء » ؟

وان للمسلمين بديلا يفضل الجنسية ، اى القومية ، ومن ثم فان فيه الغناء عنها ، الا وهو اتحادهم فى الملة والاعتقاد فى ظل حكم « مثالى » هو أشبه ما يكون بحكم « المدن الفاضلة » وجمال الدين هنا ، كم ترى الدراسة إنما يصور حالة ربما كانت أليق من حيث مثالياتها وسموها بعصر « لازلنا نحن فى إنتظاره بل نتمناه لابنائنا وأحفادنا . (١)

٣) انحطاط المسلمين وسكونهم وسبب ذلك:

يصدر جمال الدين هذه المقالة بآية الكريمة التالية :

« واعتصموا بحبل الله جميعا ، ولا تفرقوا ،

ومن أهم اقواله فيها : (٢)

« المسلمون بحكم شريعتهم ونصوصها الصريحة ، مطالبون عند الله بالمحافظة على ما يدخل فى ولايتهم من البلدان . وكلهم مأمور بذلك لا فرق بين قريبهم وبعيدهم ولا بين المتحدين فى الجنس ولا المختلفين فيه ، وهو فرض عين على كل واحد فيهم ، ان لم يتم قوم بالحماية عن حوزتهم كان على الجميع أعظم الآثام » (٣) .

(١) د. محمد عمارة : الأعمال الكاملة ، ط ١ ١٩٦٨ ، ص : ٤٢ — ٤٤ .

(٢) العروة الوثقى ، مرجع سابق ، ص ٣٠ — ٣٥ .

(٣) ص : ٣٠

« المسلمون يحس كل واحد منهم بماتق يهتف من بين جنبية يذكره بما تطالبه به الشريعة ، وما يفرض عليه الايمان ، وهو هاتق الحق الذي بقى من الامارات دينه ، ومع كل هذا نرى اهل هذا الدين في هذه الايام بعضهم في غفلة عما يلزم بالبعض الآخر ، ولا يالمون لما يالم له بعضهم » . (١)

« لم يبق من جامعة بين المسلمين في الاغلب الا العقيدة الدينية ، مجردة عما يتبعها من الاعمال ، وانقطع التعارف بينهم وهجر بعضهم بعضا هجرا غير جميل ، فالعلماء ، وهم القائمون على حفظ العقائد وهداية الناس اليها لاتواصل بينهم ولا تراسل .. » (٢)

« ... بل العلماء من اهل قطر واحد ، لا ارتباط بينهم ، ولا صلة تجمعهم ، الا ما يكون من افراد العامة لدواع خاصة ، من صداقة او قرابة بين احدهم وآخر . اما في ميشتهم الكلية ، فلا وحدة لهم ، بل لانساب بينهم . وكل ينظر الى نفسه ، ولا يتجاوزها ، كأنه كون يرأسه » . (٣)

« كما كانت هذه الجفوة وذلك الهجران بين العلماء ، كذلك بين الافراد والسلطين من المسلمين : اليس من العجيب ان لاتكون سفارة للعثمانيين في تراكش ، ولا مراکش عند العثمانيين ؟ اليس بغريب ان لا يكون للدولة العثمانية صلات صحية مع الافغانيين وغيرهم من طوائف المسلمين في المشرق » (٤)

هذا التدابر والتقاطع وإرسال الحبال على الغوارب عم المسلمين حتى

(١) ص : ٣١ .

(٢) ص : ٣٣ .

(٣) نفس المكان .

(٤) نفس المكان .

صح ان يقال: لعلاقة بين قوم منهم رقوم، ولا بلد وبلد، الاطفيف من الاحساس بأن بعض الشعوب على دينهم ويعتقدون مثل اعتقادهم . . . وهذا النوع من الاحساس، هو الداعي الى الاسف وانقباض الصدور. إذ شعر مسلم بضياح حق مسلم على يد اجنبي عن ملته، ولكنة لضعفه لا يبحث على النهوض لمهاضدته (١)

ويستدل البعض بماسبق — ومن كل ماورد في هذه المقالة — على ان جل ما يطلبه جمال الدين ويدعو إليه، لا يتعدى حدود التعارف، والتعاقد والاتفاق وتبادل السفراء، وهذا هو مفهوم الوحدة لديه. (٢)

٤) التعصب: —

يتحدث الأفغانى في هذه مقاله عن التعصب للجنس، والتعصب للدين (٣) وهي من المقالات المسهية، ومما جاء في افكارها:

والتعصب قيام بالعصبية، والعصبية من مصادر النسبية، نسبة الى العصبية. وهي قوم الرجل الذين يعززون قوته ويدفعون عنه الضيم والعداء.

فالتعصب وصف النفس الانسانية، تصدر عنه نهضة لحماية من يتصل بها، والذود عن حقة، ووجوه الاتصال تابعة لاحكام النفس في معلوماتها ومعارفها، (٤)

وهذا الوصف هو الذى شكل الله به الشعوب، وأقام بناء الامم. وهو عقد الربط في كل امة، بل هو المزاج الصحيح يوحد المتفوق منها تحت اسم

(١) نفس المكان .

(٢) ساطع الحصرى، مرجع سابق، ص: ٢١٥ .

(٣) العروة الوثقى، مرجع سابق، ص ص: ٣٩ — ٤٨ .

(٤) المرجع السابق، ص: ٤٠ .

واحد ، وينشئها بتقدير الله خلقا واحدا ، كبدن تألف من أجزاء وعناصر ،
تديره روح واحدة ، فتكون كشخص يمتاز في أطواره وشئونته وسعادته وشقائه
عن سائر الأشخاص ،

والتعصب روح كلي مهبطه هيئة الأمة وصورتها ، وسائر أرواح الأفراد
حواسه ومشاعره ، فاذا ألم بأحد المشاعر ما لا يلأئمة من اجنبي عنه إنفعل الروح
الكلي ، وجاشت طبيعته لدفعة ، فهو لهذا مثار الحمية العامة ، ومسمى
النعرة الجنسية . هذا هو الذي يرفع نفوس احاد الأمة عن معاطاة الدنيا
وارتكاب الخيانات فيما يعود على الأمة بضرر ، او يؤول بها الى سوء عاقبة .
وان استقامة الطباع ورسوخ الفضيلة في امة تكون على حسب درجة التعصب
فيها ، والالتحام بين احادها ، يكون كل منهم بمنزلة عضو سليم من بدن حي ،
لا يجد الرأس بار تفاع غنى عن القدم ، ولا يرى القدمان في تطرفهما انحطاطا
في رتبة الوجود ، وانما كل يؤدي وظائفه لحفظ البدن وبقائه (١) .

وهكذا يمدنى جمال الدين في الاسباب في وصف اهمية التعصب ، والنعرة
الجنسية ، ثم يتكلم عن الاعتدال والافراط والتفريط في التعصب ، مشيرا
الى مغبة الافراط في الذي هو د مذمة تبعث على الجور والاعتداء ، فيقول :
« هذا الحد من الافراط في التعصب هو الممقوت على لسان الشارع صلى
الله عليه وسلم في قوله : « ليس منا من دعا الى عصبية » (٢)

ثم ينتقل جمال الدين الى الحديث عن التعصب الديني قائلا :
« التعصب كما يطلق ويراد منه النعرة على الجنس ، — — — — — ومرجعها رابطة

النسب والاجتماع في منبت واحد — ، كذلك توسع أهل العرف فيه، فأطلقوه على الملتحمين بصلة الدين ، لمناصرة بعضهم بعضا . والمتنطعون من مقابلة الافرنج يخصصون هذا النوع منه بالمقت ، ويرمونه بالتعس . ولا يخال مذهبهم هذا مذهب العقل . فان لخدمة يصير بها المتفرقون إلى وحدة ، تنبعث عنها قوة لدفع الغلاطات ، وكشف الكمالات ، لا يختلف شأنها اذا كان مرجعها الدين او النسب ، وقد كان من تقدير العزيز العليم وجود الرابطتين في اقوام مختلفة من البشر ، وعن كل منهما صدرت في العالم آثار جليلة يفتخر بها الكون الانساني ، وليس يوجد عند العقل ادنى فرق بين مدافعة القريب عن قريته ، ومعاونة على حاجات معيشته ، وبين ما يصدر من ذلك عن الملاحمين بصلة المعتقد ورابطة المشرب (١)

وبعد هذه العبارات يعود جمال الدين الى بيان أهمية الدين والرابطة الدينية بين المسلمين بتفصيل وإسهاب : ، ثم يختتم مقالة بخطاب يقول فيه :
« فيا ايها الامة المرحومة هذه حياتكم فاحفظوها ، ودماؤكم فلا تريقوها ، وارواحكم فلا تزهقوها ، وسعادتكم فلا تبيعوها بثمن دون الموت ، هذه هي روابطكم الدينية لا تغرنكم الوسوس ولا تستهوينكم الترهات ، ولا تدهشكم زخارف الباطل ، ارفعوا غطاء الوهم عن باصرة الفهم ، واعتصموا بحبال الرابطة الدينية التي هي احكم رابطة اجتمع فيها العربي بالتركي ، والفارسي بالهندي ، والمصري بالمغربي ، وقامت لهم مقام الرابطة النسبية حتى ان الرجل منهم ليألم لما يصيب أخاه من عاديات الدهر وان تناءت دياره ، وتقاصت اقطاره (٢)
يرى البعض ان جمال الدين في هذه المقالة إنما يرد على من يمجدون التعصب

للوطن ويحطون من شأن العصبية الدينية ، فيرميهم بالغفلة وبأنهم أبواق
المستعمر الذى يحاول توهين العصبية الدينية ليقطع الرابطة التى تجمع بين
شعوبها ، ويدلل على كذب المستعمرين وتدليسهم بأنهم أكثر الناس عصبية
للدین فی كل ما تجرى علیه سياستهم . (١)

بينما يرى البعض الآخر، أن جمال الدين يرى في ردة عليهم؛ وجوب إضافة
التعصب الاعتقادي المعتدل الى التعصب الجنس (القومى) ومزاملته له
في نفس الطريق ولذات الغايات والاهداف. (٢)

الا ان بعض الدراسات ترى ان جمال الدين بعد ان نفى الحاجة الى الرابطة
الجنسية بالنسبة للمسلمين ، واعتبار اللجوء اليها مخالفا للشريعة الاسلامية
مخالفة صريحة ، قد خفف الى حد ما قطعية هذه الاحكام في تلك المقالة ،
وتوسع في إبراز أهمية الرابطة الجنسية وفي حياة الأمة (٣) بل ان تلك
المقالة قد أوصلتها الى محاذاة الرابطة الدينية (٤)

٥) الوحدة الاسلامية:

نشرت هذه المقالة بالعدد التاسع من العروة الوثقى (٤) ، يصدر جمال
الدين مقاله بالآية الكريمة التالية :

(١) د. محمد محمد حسين : الاتجاهات الوطنية ، مرجع سابق ، ج ١
ص : ٢١ .

(٢) د. محمد عمارة ، الاعمال الكاملة ، ط ١ ١٩٦٨ ، مرجع سابق ، ص ٤٦ .

(٣) ساطع الحصرى ، مرجع سابق ، ص ٢٢١ .

(٤) المرجع السابق ، ص : ٢٢٤ .

(٥) العروة الوثقى ، مرجع سابق ، ص ٦٧ — ٧٣ .

« واطيعوا الله ورسوله ، ولا تتنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم .

ثم يذكر كيف « أظلمت راية الاسلام ما بين نقطة الغرب الاقصى الى توفكائي على حدود الصين ، في عرض ما بين قازان من جهة الشمال وبين سرنديب تحت خط الاستواء ، ، ويصف ما كان للمسلمين من مكانه علمية في الحكم والعلم والعمران . وبعد ذلك يشرح كيف « وقفوا في سيرهم ، بل تأخروا عن غيرهم ، في المعارف والصنائع ، بعد ان كانوا فيها اساتذة العالم . واخذت ممالكهم تنقص اطرافها وتتمزق حواشيها ، مع ان دينهم يرسم عليهم ان لا يدينوا لسلطة من يخالفهم بل الركن الاعظم لدينهم طرح ولاية الاجنبي عنهم وكشفها عن ديارهم بل منازعة كل ذي شوكة في شوكته . ثم يتساءل « هل نسوا وعد الله لهم بأن يرثوا الارض وهم العباد الصالحون ؟ وهل غفلوا عن تكفل الله لهم باظهار شأنهم على سائر الشعوب ، ولو كره المجرمون ؟ هل سهوا عن ان الله اشترى منهم ، لاعلاء كلمتهم — ، انفسهم واموالهم بأن لهم الجنة ؟ » (١) .

فينجيب على هذه الاسئلة بقوله :

لا ، لا . ان العقائد الاسلامية مالكة لقلوب المسلمين ، حاكمة إرادتهم ، وسواء في العقائد الدينية والفضائل الشرعية ، عامتهم وخاصتهم ، . (٢) ثم يبحث عن أسباب الضعف الذي اعترى المسلمين ، فيرى ان اعظم هذه الاسباب هو تخالف طلاب الملك ، فيقول :

« نعم يوجد للتقصير في إنباء العلوم ، والضعف في القوة أسباب أعظمها

(١) المرجع السابق ، ص : ٦٨ — ٦٩ .

(٢) ص : ٦٩ .

تخالف طلاب الملك فيهم ، لأننا ان لاجنسية للمسلمين الا في دينهم
فعدد الملكة عليهم كعدد الرؤساء في قبيلة واحدة ، والسلاطين في جنس
واحد ، مع تباين الأغراض وتعارض الغايات ، . (١)

وبعد الاقضية في هذا ، ينتقل بحديثه الى الاحوال الحاضرة ، فيقول :
د الاتفاق والتضافر على تعزيز الولاية الاسلامية من اشد اركان المديانة
المحمدية ، والإعتقاد به من أوليات العقائد عند المسلمين ، لا يحتاجون فيه
الى أستاذ يعلمهم ، ولا كتاب يثبت ، ولارسائل تنشر . (٢) ثم يستمر قائلاً :
د ان رعاية المسلمين ، فضلا عن علامهم ، تتصاعد فراتهم وتفيض أعينهم من الدمع
حزنا وبكاء على ما اصاب ملتهم من تفرق الآراء وتضافر الأهواء ، ولولا وجود
الجواة من الامراء ، ذوى المطامع في السلطة بينهم ، لاجتمع شريقهم بغربهم
وشمالهم بجنوبهم ، ولبي جميعهم نداء واحدا . ان المسلمين لا يحتاجون
في حيانة حقوقهم الا الى تنبيه افكارهم لمعرفة مائة يكون الدفاع ، واتفاق
آرائهم على القيام به عند لزومه ، وارتباط قلوبهم الناشئ عن الاحساس بما يطرأ
على الملة من الاخطار . (٣) ، وبعد توسعه في هذا الموضوع ، يخاطب
المسلمين قائلاً : أيا بقية الرجال ، ويخلف الأبطال ، ويانسل الاقيال ، هل
ولى بكم الزمان ؟ هل مضى وقت التدرار ، هل آن أو ان اليأس ؟

لا . لا . معاذ الله ان ينقطع امل الزمان منكم — ان من أدركته الى يشاور
دولا اسلامية ، متصلة الاراضى ، متحدة العقيدة ، يجمعهم القرآن ، لا ينقص
عددهم عن الخمسين مليوناً ، وهم ممتازون بين اجيال الناس بالشجاعة والبسالة .

(١) نفس المكان .

(٢) ص : ٧٠

(٣) ص ٧٠ — ٧١

أليس لهم أن يتفقوا على الذب والإقدام كما انفق عليهم سائر الأمم؟ ولو إتفقوا، وليس ذلك ببدع منهم، فالإتفاق من اصول دينهم. هل اصاب الخدر مشاعرهم، فلا يحسون بحاجات بعضهم البعض؟ اليس لكل واحد ان ينظر الى اخيه بما حكّم الله في قوله (انما المؤمنون اخوه)، فيقيمون بالوحدة سدا يحول عنهم هذه السيول المتدفقة عليهم من جميع الجوانب . د (١)

ويسترسل بعد ذلك مباشرة ، لتوضيح مقصده قائلا :

« لا ألتبس بقولي هذا ان يكون مالك الامر في الجميع شخصا واحدا ، فان هذا ربما كان عسيرا . ولكني ارجو ان يكون سلطان جميعهم القرآن ، ووجهة وحدتهم الدين ، وكل ذي ملك على ملكة يسعى بجهده لحفظ الآخر ما استطاع . فان حياة بحياة ، وبقائه في بقائه ، الا ان هذا بعد كونه اساسا لدينهم تقضى به الضرورة ، وتحكم به الحاجة في هذه الاوقات د (٢)

يرى البعض ان هذه المقالة تساعد المسلمين على الشعور برابطتهم الاسلامية وتغذي احساسهم بالخطر الذي يهدد شعوبها امام غول الاستعمار الغربي المتربص بها ، لذا فهي كتبت في الحث على اتحاد كلمة المسلمين . (٣)

هذا بينما يذهب البعض الآخر الى ان هدف المقالة كان تقوية عناصر كل دولة من الدول الاسلامية حتى تلحق بالدول الاوربية في العزة والمنعة ، على ان ينشأ

(١) ص : ٧١ — ٧٢ .

(٢) المرجع السابق ، ص : ٧٢

(٣) د. محمد محمد حسين ، الاتجاهات الوطنية ، مرجع سابق ، ج ١ ،

بينها جميعها ما يمكن ان نسميه « حلفا مقدسا دفاعيا » (١)

ومن وجهة نظر اخرى فالمقالة تتحدث عن غناء الاسلام عن الجنسية — اى القومية —
لا عن عدائة لها (٢) ، كما ان جمال الدين فى تلك المقالة يتعرض لقضية
الوحدة وبناء الدولة ، فيبدو سياسيا وحكيما وواقعا ، يعطى لعوامل الوحدة
الاعتقادية حقا ، ولا ينكر أثر التمايز القومى بين الذين يعتنقون الاسلام ،
فهو هنا يرى للعوامل الخاصة بوحدة العقيدة ثمارا يجب ان ترعى ويستفاد منها ،
وهى خاصة بالجانب الروحى المنبعث من سلطان القرآن ووحدة الدين ، وأن للتمايز
القومى مقتضيات يجب ان تراعى وتشمر « جزرا » من المجتمعات القومية فى داخل
هذا الثوب الفضفاض المتمثل فى وحدة الاعتقاد حيث يظل « كل ذى ملك على ملكة ،
قائما بواجبة حيال الآخرين ، « تضامنا » لا « وحدة » أو « اتحادا » كما فهم ذلك
البعض فأشاعة عن جمال الدين . (٣)

على أن ثمة رأيا آخر يستشف من المقالة ، ان جمال الدين لا ينكر اهمية الرابطة
الجنسية فى حياة الأمم ، ولا يلغينا ، الا أنه ينفى الحاجة إليها بالنسبة
للمسلمين . (٤)

(١) عبد العظيم محمد رمضان : تطور الحركة الوطنية فى مصر ، مرجع
سابق ص : ٣٠ — ٣١ .

(٢) د. محمد عمارة : الأعمال الكاملة ، ط ١ ١٩٦٨ ، مرجع سابق ،
ص ٤٢ — ٤٣ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٤٦ — ٤٧ .

(٤) ساطع الحميرى ، مرجع سابق ، ص : ٢٢١ .

كما يلاحظ أن جمال الدين — كما يتبين من المقالة — كان بعيداً جداً عن التفكير في جمع المسلمين في حوزة دولة واحدة (١)

الفكرة المحورية لدى جمال الدين :-

الفكرة المحورية لدى جمال الدين هي القومية .. وليس التيار القومي بغريب على فكر جمال الدين ، ولا هو بمستغرب على تيار سياسي قوى ، كذلك التيار اللجى الذى إنغمس فيه جمال الدين بكليته .

كانت الدعوه الى الاتفاق بين الدول الاسلاميه بمثابة اعتراف من جمال الدين بأن وضع التفرق لا يمكنها من خلع سيطرة ونفوذ الاستعمار الغربى . وبهذا اكتسبت دعوة طابعا سياسيا فى المقام الاول (٢) ، ولعلنا من المهم ان نوضح طبيعة دعوة جمال الدين التى اشتهرت فى تاريخنا الحديث بأنها دعوه لإنشاء جامعة اسلامية .

(١) فهل كانت دعوتة تستهدف الوحدة بمعناها المعروف فى الفقه السياسى ؛ أم مجرد الاتفاق والترابط فى إطار الجامعة (٢)

(١) المرجع السابق ، ص ٢١٣ .

~~(٢) أنظر تفصيل الصيغة السياسية لجمال الدين ، فى تقييم جمال الدين ككل فى الخاتمة .~~

(٣) من المعروف فى الفقه السياسى أن ثمة نوعين من أنواع الدول : النوع الأول هو الدولة البسيطة ذات المركزية الواحدة ، والنوع الثانى هو الدولة المركبة التى تنشأ عن اتحاد دولتين أو أكثر وثمة أشكال متعددة للدولة المركبة هى :-

(٢) وإذا انتبهنا إلى أن دعوته كانت تدور في إطار الجامعة ، فما هو التوجه الأساسي لتلك الدعوة ، هل هو الترابط بين الشعوب الشرقية أم الشعوب الإسلامية ؟

(٣) كيف استخدم جمال الدين دعوته لخدمة أغراضه السياسية : تأييد تركيا ، تأييد إيران .. الخ ؟

(٤) هل كانت دعوته تبشيرا بالقومية ، وما تفسير ذلك ؟

ولعلنا فيما سبق أن أوردناه من أفكار نكون قد أوضحنا بعض الشيء ما يختص بالاستفسارات الثلاثة الأولى ، ويتبقى لدينا الاستفسار الرابع ، والخاص بفكرة

= ١ — الاتحاد الشخصي ويتكون من اجتماع دولتين تحت رئاسة واحدة ، مع احتفاظ كل منهما باستقلالها الداخلي والخارجي .

٢ — الاتحاد الفعلي . ويتكون من انضمام دولتين في شكل اتحاد دائم تحت رئيس واحد ، وتكون الهيئة الحاكمة في الاتحاد واحدة في الشؤون الخارجية ، ومزدوجة في الشؤون الداخلية .

٣ — الاتحاد التماهدي أو الكونفدرالي . ويتكون من مجموعة من الدول تتفق فيما بينها في معاهدة دولية على إقامة هيئة مشتركة تشرف على سياسة حكومات الدول الأعضاء التي تحتفظ كل منها بنظامها السياسي وبدستورها .

٤ — الاتحاد الفيدرالي . وهو أقوى أشكال الدولة المركبة ، حيث يتكون من مجموعة من الدول تحت رئاسة هيئة مركزية واحدة ، وتفقد بمقتضاها الدول الأعضاء شخصيتها .

أنظر في تفصيل ذلك :

د. بطرس بطرس غالي ، ود. محمود خيرى عيسى : المدخل في علم السياسة ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ط ٥ ، ١٩٧٦ ، ص ١٨٧ — ١٩٧ .

القرمية لدى جمال الدين ، وهى أهم نقطة لدينا ، ويعد هذا الفصل برمته تمهيدا للحديث عنها ، وعن رأينا بأنها الفكرة المحورية لدى جمال الدين ، والكامنة فى شق أفكاره منذ البداية حتى وفاته ، بما يشكل خيطا رقيقا ، ووحدة عضوية منتظم تياره الفكرى برمته .

إذا قمنا بجولة سريعة لاستكشاف الجانب القومى لجمال الدين فى مسألة المفكرين ، وجدنا إشارات سريعة ، إلا أنها نافذة فيما نحن بصددده..

فـو إذا تأملنا حقيقة الرسالة التى نهض بها ، وجدناها رسالة وعى قومى شرقى يزدى إلى الذود عن كرامة الانسان حيثما كان (١) ، وقد نسب إليه بحق الدور التاريخى ولابى القومية فى مصر (٢) .

بل أن ريادة الفكر القومى بمصر والشرق ترجع لجمال الدين (٣) ، وهو يعد فى إعتبار البعض بأنه كان قبل كل شىء مؤسس حركة الجامعة الاسلامية التى تبرز التفسير القومى للإسلام بالروح العصرية والدعوة إلى الإصلاح . (٤) ويؤكد وجب، على هذه المقولة ذاهبا إلى أن جمال الدين قد زود الحركة الاسلامية بوحى وبرنامج شعبى ، إذ أعاد تأسيس قواعد الاسلام فى إطارها

(١) د. عثمان أمين : رواد الوعى ، مرجع سابق ، ص ٤٠ .

(٢) د . عثمان أمين : محمد عبده : رائد الفكر المصرى ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ط ٢ ، ١٩٦٥ ، ص ٣٦ .

(٣) لوثرروب ستودارد : حاضر العالم الاسلامى ، مرجع سابق ، ج ٤ ،

ص : ٩٢ .

(٤) Nuseibeh, H.Z., The idea of Arab Nationalism, published by cornell university press, New York, 1956 p. p. 172—173

القومى (١) ، ثم يقرر فى موضع آخر أن التبرير التجديدى والحركة الاصلاحية فى الاسلام ، يمتزجان بنوع من التفسير القومى للاسلام يعود إلى جمال الدين (٢) الذى يرى أن التعصب ، بمعنى التضامن ، هو القوة التى تحافظ على وحدة المجتمع ، وهذه الوحدة إنما تتفكك بدونه (٣) . والتعصب يقوم على أسس مختلفة ، فقد ينبثق عن عقيدة دينية أو عن رابطة طبيعية كاللغة ، وفى هذا يجد جمال الدين فرقا أساسيا بين المدينتين الأوربية والاسلامية ، فالاعتقاد الشائع فى أوروبا ، كما يقول هو أن التعصب القومى خير بحمد ذاته ويؤدى إلى التقدم ، وأن التعصب الدينى أبدا تعصب أعمى يحول دون التقدم .

قد يصح هذا ، حسب رأى جمال الدين ، على المسيحية ، لكنه لا يصح على الاسلام ، حيث أن التعصب الدينى الأعمى نادر والتعصب الدينى الحق ضرورة جوهرية للتقدم .

لكن هذا — فى رأى حورانى — لا معنى أنه كان ينكر أهمية الروابط القومية أو غيرها من الروابط الطبيعية (٤) .

وبخلاف تلك الاشارات السريعة السالفة ، لانجذمة من حاول تناول الموضوع بدرجة أكبر — ولو إلى حد ما — من التعمق والتحليل التفصيلي ، سوى محاولتين اثنتين :

Gibb., op. cit, p. 43.

(١)

Ibid, p. 152

(٢)

(٣) المروءة الوثقى ، ط ١ ، دار الكتاب العربى ، بيروت ، ١٩٧٠ ، ص ٧٩٠ . الخ .

Hourani; op. cit., p. 118.

(٤)

المحاولة الأولى قام بها في عام ١٩٥٩ المفكر القومي (أبو خلدون ساطع الحصري) ويرى أن موقف جمال الدين حيال التفكير القومي قد انقسم إلى مراحل ثلاث (١) .

١ — عندما كان يرفض إعطاء أى وزن للفكر القومي والخصائص القومية مكتفياً بوحدة العقيدة الدينية وهو هنا يسترشد بالمقالات الأولى من العروة الوثقى ، خاصة مقالة (الجنسية والديانة الإسلامية) . (٢)

٢ — عندما اعترف بالخصائص القومية إلى جوار عامل وحدة العقيدة الدينية . وهنا أيضا يسترشد بالعروة الوثقى ، خاصة مقالة التعصب . (٣)

٣ — عندما اعترف بأن الغلبة في التأثير إنما هي للجامعة اللسان ، ومن ثم للخصائص القومية على وحدة الاعتقاد الديني .

أما المحاولة الثانية فتأتى بعد الأولى بعشر سنوات ، وقام بها الدكتور محمد عمارة في عام ١٩٦٨ . . فهو بعد أن يشير إلى محاولة الحصري السابقة ، يعترض على تقسيمه ويذهب إلى أنه وأن كان يعتبر هذه المحاولة — أى محاولة الحصري — من المحاولات الجادة التي خرجت على ذلك الموقف التقليدي الخاطيء الذي أشاعه عن جمال الدين كل الذين ترجموا لحياته وفكره ، والذين سلكوه في سلك دعاة الجامعة الإسلامية والوحدة الدينية بالمعنى المعادى للفكر القومي والرافض لنشأة القوميات ، إلا أنه لا يعطى لهذه المحاولة في التقويم الدقيق والتحليل

(١) ساطع الحصري : ماهي القومية ، مرجع سابق ، ص ٢١٨ — ٢٣٣

(٢) العروة الوثقى : ط ١ ، ١٩٧٠ ، بيروت ، ص ٤٩ — ٥٢ .

(٣) المرجع السابق ، ف ٧٩ — ٨٨ .

النهائي أكثر من قيمة الخطوة الأولى الجادة في هذا السبيل ، ذلك لأن التعمق في دراسة فكر الرجل في هذا الباب ، والوقوف وجها لوجه مع نصوصه ومواقفه هو أولا وقبل كل تعليق أو تفسير أو تخريج إنما يضعنا أمام حقيقة موضوعية وصلبة تقول أن فكر الرجل قد مر في هذا المقام بمرحلتين اثنتين ، لا بمرحلة ثلاث (١) :

١ — أولى هاتين المرحلتين هي التي لا تسمت بعدم الوضوح في العلاقة ما بين الجامعة الإسلامية ، و « الوحدة » الإسلامية ، وما بين « القومية » وتكوين المجتمعات على أساس قومي حديث .. ومن ثم جاء فكره حاويا لكثير من التعبيرات والأحكام التي تبدو متناقضة بعضها البعض الآخر ، غير منسجمة في تلك واحد ، ولا هي صادرة من منطق فكري كامل الجسم والوضوح . ويدل على رأيه هذا بمقالات من « العروة الوثقى » و « المخاطر » .

٢ — المرحلة الثانية وهي التي نضج فيها الفكر القومي لدى الفيلسوف الثائر (٢) . وهنا أيضا يستند في تأييد رأيه على مقالات « العروة الوثقى » و « المخاطر » ، ويتضح مما سبق أن جل اعتماد كل من المحاولتين يستند إلى الفترة التي دبحت فيها مقالات « العروة الوثقى » ، وعلى الرغم من تجاوزها إلا أنها تظل هي الأساس المكين الذي يركز عليه كلا الباحثين في تحليله للفكر القومي لدى جمال الدين .

أما الدراسة - أي دراستنا نحن - ، فرويتها تختلف عن ذلك ، وتري - كما ألاحظنا

(١) د. محمد عثمان ، الأعمال الكاملة ، ط ١ ، ١٩٦٨ ، مرجع سابق ،

ص ٤٢ — ٥٥

(٢) المرجع السابق ، ص ٥٨ — ٧٩ .

من قبل — أن جمال الدين كان ملتزما بالتيار القومي منذ بداية شيوع أفكاره ،
وحتى مماته ، بمعنى وجود الرؤية القومية لدى الرجل من قبل العروة الوثقى ،
ومن بعدها ، تلك التي خفيت على الدارسين على اختلافهم ، وتكشفت للباحث ،
ربما لأول مرة بعد طول مصاحبة الرجل ومعاينة أفكاره .

هل نلقى بهذه المقالة إعتسافا أو جزافا ؟ !

كلا ، وسبيلنا هو التعمق في دراسة أفكار جمال الدين في هذا الباب ، ومجاورة
نصوصه ومواقفه وجهها لوجه ، دون أن نلوى عنقه في التأويل أو التخريج ، وصولا
للحقيقة الموضوعية .

ولنترك جمال الدين نفسه يتكلم .

(١) سنة ١٨٧٩ : — (نص ينشر لأول مرة) : —

في هذه السنة ألقى جمال الدين خطبة هامة بمدينة الاسكندرية في جمع من
شباب الاسكندرية والوجهاء والنبلاء بناء على طلبهم :

وينبغي التنبيه إلى أننا نشير لأول مرة إلى الخطبة ، التي لم تنشر من قبل ولا
حتى وجدت إشارة لها لدى أي من الباحثين أو الدارسين ، حتى جامعي الأعمال
الكاملة وناشريها .

وقد نشرت تلك الخطبة بالعدد رقم (٤٧) من جريدة مصر ، الصادر بتاريخ

السبت ٢٤ مايو ١٨٧٩ م

الموافق ٤ جمادى الآخر ١٢٩٦ هـ

وهي خطبة طويلة ، وسبققتها مقدمة قدمت بها جريدة مصر للخطبة ومهدت
لها ، على أن الندي يعنيها من تلك الخطبة هو تلك الاشارات الواضحة التي تنم عن

تيار قومي مبكر في فكر الرجل ، من مثل قوله :

... فكما أن قوام الأعضاء ونموها ، يكون بالقوة تتوى بازديادها وتضعف
بضعفها على نسبة واحدة ، كذلك جسم الأمة لا تحصل لطبقاته القوة إلا بروحة
الحوية التي هي عبارة عن الميل إلى المعالي ، والشوق إلى الكمالات ، وليس
بخاف عنكم ما ألم بروح الجنسية في الأمم الشرقية من الضعف والوهن المستلزم
لضعف سائر الطبقات ، فلا تراخضوا من قام فيكم خطيبا إن رأيتم في صوته
تهديجا وفي عبارته قلقا وفي معانيه اضطرابا ، فما الخطباء إلا من طبقات الأمة
التي ألم الضعف بروحها الكلى فسرى إلى طبقاتها وأعضائها ، ولهذا فإذا رأيتم في
خطابتي نقصا فلا بد من التجاوز عنه لكوني رجلا شرقيا .

ويلاحظ هنا حديثه عن أفكار (الجنسية) و (النزعة الشرقية) .

ومن المعلوم أن جمال الدين كان يطلق لفظ (الجنسية) على ما نعنيه بالقومية.
ثم يواصل خطابه قائلا :

... وإذا تقرر لي ذلك فيأني أشرح في بيان المطلوب فأقول :

لا أريد أيها السادة أن أذكركم بمجد آبائكم الكرام ، وانكم إما أن تكونوا
من أبناء المصريين ، أو من حفدة الفينيقيين ، أو من سلالة الكلدانيين ، وأن
المصريين قد بلغوا من الهندسة ذروتها ، ومن الحساب غايتها ، ومن المساحة
قاصيتها ، ومن فن جر الأثقال منتهاه ، وعلموا اليونان الحكمة والفلسفة ... ،
ولا أذكركم بالفينيقيين وأنهم وضعوا أصول الصناعة ، وخاضوا أعقاب البحار ،
وكانت إنجلترا واليونان من مستعمراتهم .. ولا أعيد ذكر الكلدان
جدودكم الأول الذين أنشأوا صناعة النحت ، وقسموا الفلك ... الخ ... ،
لا أذكركم بجميع ذلك لأنكم تعلمونه علم اليقين ولا تخافون فيه منكر أو

معتزضا فإن الهرمين والمسلات وأعمدة الكرك تفقأ بأصابعها الدهرية أعين
المعتزين الذين يرمون الشرقيين بالهمجية والمقص في النظرة ، وأن تلول نينوى
وأطلال صور وبعبك ومنفيس وثيبة مابقيت إلا لتشير الغبار على أبصار المفكرين
الذين ينظرون إلينا بعين الاستخفاف والاحتقار .

ويلاحظ هنا عمله على إثارة النعرة القومية ، مع شمول نظرتة إلى وحدة
الشعوب عن طريق تحديد الخطر الواحد الذي يتهدها جميعها .

ثم نقرب أكثر من بيت القصيد فيما نحن بصدده ، فنراه يسترسل حتى يصل
لقوله : (. . . وحيث أنا شعرنا بالآلم ، وعلمنا بسقوطنا في هذه المهواة ، وأن
أنفسنا تميل إلى الخروج منها ، فلا بد لنا من البحث عن الدواء الحقيقي لهذا
الداء الحادث ، فاذا رجعنا إلى بصيرتنا التوازنية وفطرتنا الأصلية علمنا بأنه
لا يمكن الخروج عن هذه الخطة إلا بالسبب ، فإن المتحرك لا يسكن ، وأن
الساكين لا يتحرك إلا بالعلة ، ولا أرى لخروجنا من علة سوى الغيرة ، فهي
المحرك للنفوس الداعية إلى الجارة والمباراة والباعثة على الاهتمام والاقدام على
قدرها تأتي العزيمة ، وترتفع القيمة وعلى حسب تأصلها في الأنفس وضعفها
يكون صعود الأمم إلى معارك العز والثروة ، وهبوطها إلى دركات النذل والفاقة
... ولا شك أن الغيرة لا تحصل إلا بحزب من الوطنيين يعلمون أن لا شرف لهم
إلا بجنسيتهم ولا قوة لامتهم إلا بوطنهم .

... ولا شك أنكم تعلمون أن الحزب الوطني لا تحصل له القوة ولا يكون
له البقاء ما لم يكن لأهل الوطن لغة جامعة مهيبة التراكيب جيدة الأساليب ، فإن
لم يكن لهم ذلك لا تستقر فيهم المعارف ولا تقيم بأحيائهم العلوم ، وإن ذهب
جماعة كثيره منهم إلى أوربا وتعلموا اللسان الأجنبي فإن معارفهم المكتسبة

تكون سريعة الزوال ووطنهم يكون كالأبلد الذي لا ماء فيه يجلب لأهله الماء من ضواحية فهو عرضة للظما وسوء الحال وأهله على شفا الاضمحلال . . .)
ها هنا حديث عن فكرة الجنسية — والتي ألمحنا قبلا أنها ترادف القومية عند جمال الدين — وإشارة إلى فكرة اللغة بمشابة القوة الجامعة المعينة على البقاء .

(٢) سنة ١٨٨٣ : (وده على رينان) :-

من أبرز المعالم في تاريخ جمال الدين إبان إقامته في باريس إتصاله بالفيلسوف الشهير (رينان) وإعجاب كل منهما بالآخر — ودخولهما معا في معركة حول الاسلام والعرب وقد فتحت جريدة (الديبا) الفرنسية الشهيرة صدرها لهذه المعركة .

فقد ألقى الاستاذ رينان « في السربون محاضرة (١) تناولت ثلاث نقاط :

١ — « خطأ المؤرخين في قولهم (علوم العرب ، فنون العرب ، وتمدين العرب ، وفلسفة العرب) مع أن هذه الأشياء نتاج الأمم غير العربية أكثر منه نتاجا للأمم العربية . »

٢ — ان الاسلام لا يشجع على العلم والفلسفة والبحث الحر ، بل هو عائق لهما . »

٣ — « ان العنصر العربي بطبيعته أبعد العقول عن الفلسفة والنظر

فيها . » (٢)

(١) Renan, L' Islamisme et la Science, paris, 1883. p.p.2—3

Hourani op. cit., p. 120—390.

عن :

(١) أنظر . أحمد أمين : زعماء الاصلاح ، مرجع سابق ، ص : ٨٦-٨٧

بعد بضعة أسابيع من نشر محاضرة رينان ، رد السيد جمال الدين عليّة
في جريدة الديباجة أيضاً ، (١) فأخذ يبرهن على تقدم العرب العلمى ،
وفضاهم على الغربيين ، مؤكداً على مزايا العرب الذهنية ، وحبهم الطبيعى
للمعروف فكان مما قاله : وقد كان الفرنسيون والانجليز والألمان لا يبعدون
عن رومة وبيزنطة بعد العرب عنهما وكان من السهل عليهم ان يستغلوا كنوز
علوم تلك المدينتين ولكنهم لم يفعلوا حتى جاء اليوم الذى ظهرت فيه منار
المدنية العربية على قمة جبال البرانس يرسل ضوءه وبهائه على الغرب فأحسن
الأوروبيون إذ ذاك إستقبال ارسطو بعد ان تقمص الصورة العربية ولم يكونوا
يفكرون فيه وهو في ثوبه اليونانى على مقربة منهم .

او ليس هذا برهاناً آخر ناصحاً على مزايا العرب الذهنية وحبهم الطبيعى للعلوم
وبينا ينسلم مسيور رينان بأن البلدان الاسلامية فى غضون خمسة قرون من سنة
٧٧٥ م الى اواسط القرن الثالث عشر كانت تحتوى علماء ومفكرين عظاماً وافي العالم
الاسلامى اذ ذاك كان يفوق العالم المسيحى فى الثقافة الذهنية اذ يقول :
ان اكثر الفلاسفة الذين شهدتهم القرون الاولى للاسلام كانوا كُتابى السياسيين
من أصل حرانى أو اندلسى أو فارسى أو من نصارى الشام .

J. des Débats, 18 May, 1883.

(١)

كما وردت فى الترجمة الفرنسية لكتاب جمال الدين (الرد على الدهريين) ،
ص : ١٨٥ ، أنظر .

Hourani, op. cit., p. 122.

وأنظر الترجمة العربية فى : أحمد أمين ، زعماء الاصلاح ، مرجع سابق ،

ص ٨٦٠ — ٩١ .

«ولست أريد أن اغمط علماء الفرس صفاتهم الباهرة، ولا أن اغض الطرف عن الدور الجليل الذي لعبوه في العالم الإسلامي، ولكن أرجو أن يسمح لي أن لاحظ أن الحرائين كانوا عربا وأن العرب لما احتلوا إسبانيا لم يفقدوا جنسيتهم بل ظلوا عربا، وأن اللغة العربية كانت إلى ما قبل الإسلام بعدة قرون لغة الحرائين وكونهم قد حافظوا على ديانتهم القديمة وهي «الصابئة» ليس معناه أنهم لم ينتموا إلى الجنسية العربية وقد كانت أكثرية نصارى الشام عربا غسانيين اهتموا بهدى النصرانية. أما ابن باجة وابن رشد وابن طفيل فلا يمكن القول بأنهم أقل عربية من الكندي بدعوى أنهم لم يولدوا في جزيرة العرب وخصوصا إذا اعتبرنا أن لاسبيل إلى تمييز أمة عن أخرى إلا بلغتها».

يذهب بعض الدارسين إلى أن جمال الدين قد أقر بالواقع القومي والتمايز القومي (على أساس اللغة) للشعوب، وللشعوب الإسلامية بالذات كما تضيف أنه قد دافع عن الطابع العربي وبرز اللقب العربي للحضارة الإسلامية في مجادلته مع أرنست رينان (١).

وترى بعض الدراسات في الرد السابق لجمال الدين على رينان فكرا قوميا واضحا وناضجا بل ودفاعا عن العرب والعروبة بالذات، وهو أمر له دلالة بل ما أحراه بمشابة الإرهاص لذلك النضج القومي واهذا الدفاع عن العرب والعروبة ومقومات قوميتهم فيما بعد هذه المرحلة من مراحل تفكير جمال الدين، الذي يقدم لنا — حسبما تراه الدراسة في هذا الرد — فكرا عميقا يتعلق

(١) الياس مرقص . نقد الفكر القومي ، ج ١ ، ط ١ ، دار الطليعة ، بيروت

بقضية الاجناس مدافعا عن عروبة جماعات واقاليم يريد «رينان» أن يسلبها من العروبة فيسلبنا مجدها الحضارى والثقافى ..

ثم تلفت الانظار ، بل وتطلب من الجميع امعان النظر فى عبارته الحاسمة التى تقول انه «لا سبيل الى تمييز امة عن اخرى الا بلفتها» لأن هذه العبارة تقود جمال الدين — فى رأيا — الى ساحة التفكير القومى الناضج ، وتمهد لأصالة تفكيره القومى . (١)

والدراسة وان كانت قد سبق لها الاختلاف مع هذه الداسة فى تقسيمها للفكر القومى لدى جمال الدين الى مرحلتين ، إلا أنها الآن يمكنها ألا تعد رأيا مختلفا معها ، بل هو إضافة إليها ، بعد الاتفاق معها فيما ذهبت اليه بهذا الصدد بالذات .. وبعد . فلنا ملحوظتين .. نورد هما بصدد النص الذى ذكرناه من رد جمال الدين على رينان ، آنفا :

(١) نلاحظ ان اللغة وليس الدين هى التى تعد فى نظر جمال الدين علامة الانتماء للجنس وأساسه وسنده .

وتتضح دلالة هذا وأهميته اذا ما وضعنا فى اعتبارنا ما ذكرناه من قبل من ان السيد جمال الدين يستخدم كلمة (الجنسية) بما يعنى (القومية) فى المفهوم المعاصر .

(٢) عبارة جمال الدين انه (لا سبيل الى تمييز امة عن اخرى الا بلفتها) عبارة

(١) أنظر . د . محمد عمارة . الاعمال الكاملة ، ط ١ ، ١٩٦٨ ، مرجع سابق ،

(فمنستطيع أن نتول اذلك : أن تأثير رابطة اللغة — في هذه الدنيا — أقوى من تأثير رابطة الدين) .

وعلى هذا الاساس تسترسل المقالة في الدعوة إلى إستنهاض الهمم للمناواة بالغة القومية ، وللتدريس بها ، مع ترجمة أمهات الكتب العلمية والأدبية إليها.

أن جمال الدين هنا ليظهر بمظهر القومى السافر ، الذى يعتمد أهمية الروابط القومية وغيرها من الروابط الطبيعية .

فهو يقرر فى هذه المقالة ، بأنه فى مقدور الجماعة القائمة على الفضائل البشرية والخاضعة لتدبير العقل البشرى أن تستقر إستقرار الدولة القائمة على الدين ، لأبلى فى مقدورها أن تكون أكثر إستقرارا فتبقى بعد أن يتبدل الدين مرتين أو ثلاث ..

كما وأنه يرى أن اللغة تمثل عنصر جوهرى فى خلق أية جماعة ، إذ أن المجتمعات البشرية التى لاتجدها لغة مشتركة لا يمكن لوحدتها أن تتصف بالشبات .

بل أنه من السهل على الجماعة التى تفتقر إلى لغة خاصة تعبر بها عن معرفتها ومهارتها أن تخسر ماهى عليه من المعرفة والمهارة . (١)

والامر الذى لاشك فيه ، هو أن هذه المقالة ، رغم ماثيره من مشكلات

(١) أنظر الترجمة الفرنسية للمقالة بأكملها فى

Al - Afghani , "Philosophie de l'union National, " Orient, vi (1958), 123. FF.

ورغم أننا قد أفردنا للحديث عنها هذا الجزء ، درنا إدراجها في أية مرحلة من مراحل تطور الفكر القومي لجمال الدين (١) ، إلا أن هذا لا يمنع من كونها شاهدا لا يستهان به ، بصدد الفكر القومي لجمال الدين .

وانها = بالاضافة لكل ما سبق أن أوردناه من نصوص جمال الدين — على سبيل المثال ، لا الحصر — تشكل دلالة أن لم تكن حاسمة ، فهي من القوة بما يدعو للقول بأنه لم يعد ثمة من داع للتشكيك في توفر الفكر القومي بل واصلته لدى جمال الدين .

(١) ان المظهر القومي السافر الذي ظهر به فكر جمال الدين في تلك المقالة يقف على طرفي النقيض مع كثير من آراء جمال الدين المعروفة، ولتقارنة مثلا بمقالة عن الجنسية والديانة الاسلامية، بالعروة الوثقى وما شابهها في المضمون، ليثور هذا التساؤل القوي على الفور:

ما هو سر هذا التناقض والاختلاف الكبير ؟

— هل كان جمال الدين ينادى في كل بلد وبكل لغة، بما يخالف تماما ما ينادى به في بلد آخر وبلغة أخرى ؟

— هل تمثل هذه المقالة مرحلة أخيرة من تطور رأى جمال الدين بصدد قضية القومية على مرور الزمن ؟

الحق اننى ، وللأسف الشديد لم أتمكن من التوصل لمعرفة تاريخ كتابة هذه المقالة على وجه الدقة في أصلها الفارسي ، كما ظهرت لأول مرة ؛ حتى يمكنى تحديد الفترة الزمنية الفاصلة بين كتابتها وكتابة غيرها من المقالات العربية .

وبذلك لم يتوفر لدى السند العلمى الذى يمكنى من إبداء رأى فى جسم هذا الامر .

خاتمة :

وبعد كل هذا ، وكيفما كان المحتوى الفكري لها ، والاستراتيجية الموجهة لغايتها
ما هو المصير الذي آلت إليه (الجامعة الإسلامية) ؟

يقول جيب Gibb أن الجامعة الإسلامية حين وضعت برنامجا دقيقا للعالم
الإسلامي إنما إقنعت من الآراء الرجعية البازعة إلى الحكم المطلق . ولكن كل
حركة من هذا القبيل هي في ذاتها مستجيبة ... ومن أجل هذا كانت الجامعة
الإسلامية أدنى إلى أن تكون عنصرا من عناصر التفرق والضعف من أن تكون
عنصرا من عناصر القوة التي تحقق الملائمة بين الإسلام وبين العالم . الحديث (١)
كما وتذهب بعض الدراسات إلى أنه بالنسبة لمظهر حركة جمال الدين
الإصلاحية في الداخل والخارج فقد كانت على عكس ما يتوقع الكثير . فالدعوة
إلى الوحدة الإسلامية والتضامن ، والدعوة إلى التخلص من الاستبداد الداخلي
والدعوة إلى القضاء على كل مظاهر الاستغلال الداخلي والخارجي والدعوة إلى
العدالة الاجتماعية والدعوة إلى محاربة السيطرة الأوربية ، كل هذه الدعوات
أنتجت شيئا عجيبا ...

شمورا قوميا أثار الحركات القومية في كل البلاد الإسلامية التي بذرت بذور
دعوتها فيها . وهكذا من حيث لا يدري كانت الدعوة بالذات إلى الوحدة
الإسلامية طريقا إلى الحركات القومية في الشرق الإسلامي والعربي (٢) .

.....

(١) Gibb, Weather Islam, p.p. 43 — 44

(٢) د. خليل عبد الغال دراسات في تاريخ الدول الإسلامية الحديثة
 والمعاصرة، محاضرات مطبوعة لطلبة قسم التاريخ، الاسكندرية ١٩٦٥ — ١٩٧٦ ،

أن فكر جمال الدين بالأخص أبان مرحلة (العروة الوثقى) — نأى عن
الإستانيكية ، وإتصف بالمرونة إلى حد كبير ، ويؤيد واحد من كبار مؤرخينا
هذا في سياق تقييمه لفكر جمال الدين و (العروة الوثقى) ، بأن العروة الوثقى
أصدق تعبيراً عن أمانى جمال الدين وأحلامه عن مساعية وكفاحه من أى اسم من
الاسماء التى إعتاد مؤرخوه إيرادها : الجامعة أو الوحدة أو ما إليها — العروة
الوثقى أصبح دلالة على قصده لأنها لاتفيد نظاماً بعينه ولاتقيده بفكرة سياسية
معينة .. هى أصبح دلالة لأنها تدل على التضامن المتين الوثيق الذى يتنوع ويتطور
وفق ما تقتضيه ظروف الزمان والمكان . وهذا التضامن يكون بين أفراد الجماعة
الواحدة أفراد الشعب الواحد ، وهو فى هذه الحالة يؤثر العمل المشترك فى
دائرة القطر الواحد ، كما كان الحال فى سميّه فى أفغانستان أو إيران أو مصر
— ويكون التضامن ثالثاً فى مجال أعم يشمل الشعوب الإسلامية — ويكون
التضامن رابعاً فى مجال أقرب للعالمية يشمل الشعوب الشرقية الآسيوية والأفريقية
فى كفاحها ضد النفوذ الأوروبى — عدو الجميع (١) .

وربما كان هذا هو ما حدا بالعديد من الباحثين إلى التأكيد على وسم فكر
جمال الدين بالإزدواجية ، من التقرير بأنه دافع عن القوميات المحلية والجامعة
الإسلامية فى آن معا ، بما يمثل تناقضا بين دعوته الإسلامية وبين تشجيعه للقوميات
المحلية ، بل أن غلوة فى الدعوة إلى القوميات المحلية لم يكن يناقض
دعوته للجامعة الإسلامية فحسب ، بل ربما كان يدفع به إلى جانب معاد

(١) محمد شفيق غربال من زاوية القاهرة ، ط ١ الدار القومية للطباعة والنشر ،

للإسلام (١).

وخلاصة ما نخرج به من كل ما سبق ، أن هذا يشكك في أن جمال الدين آمن بمقدرة الإسلام في ذاته كمقيدة ، على الصمود في مجابهة الاستعمار ، ومن ثم إستبدال به الرابطة الجنسية — القومية — وعمل على إستثارة النعرة القومية لدى كل شعب على حدة ، فهاذا كانت ثمرة هذا الغرس ، لم يكفل هذا الفكرة التكتل الإسلامى أى تمضيد ، ولم يتيح لها فرصة الوجود ، فما بالك بأثر هذا بالنسبة للإسلام كنظام عقائدى ١٩

الندح يشهود عدل ، من أكثر مادحيه ومقرظيه ، يتقدمون بشهادتهم ...
يقول (اقبال) :

د. د. أمل أزل مسلم أحسن بالخاح روح جديدة فيه شاه ولي الله الدهلوى ، ولكن الرجل الذى أدرك تمام الادراك أهميه هذا العبء وفداحته وكان دقيق البصر بالمعنى العميق لتاريخ الفكر والحياة في الإسلام جامعا إلى ذلك أفقا واسعا نشأ عن خبرته الواسعة بالرجال والاحوال ، خبرة تجعل منه همزة الوصل بين الماضى والمستقبل ، هو جمال الدين الافغانى .

(١) أنظر فى هذا —

Smith, Islam in Modern History, p. 48

— ١

٢ — د. توفيق الطويل: الفكر الدينى الحديث، دراسة ضمن كتاب (العرب والعالم فى عصر الإسلام الذهبى) ، ط ١ دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٦٨ ، ص ١٣٦ .

٣ — د. محمود قاسم: جمال الدين الافغانى حياته وفلسفته، ط ١ مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة د . ت، ص ٣٠

ولو أن نشاطه الموضح الذى لم يعرف الكلال ، اقتصر بتمامه على الاسلام بوصفه نظاما لعقيدة الانسان وخلقه ومسلكه فى الحياة ، لو أنه اقتصر على ذلك لسكان العالم الإسلامى أقوى أساسا من الناحية العقلية مما هو عليه اليوم . . . (١) .

ويقول (بن نبي) :

(. . . لقد كان جمال الدين — إلى جانب أنه رجل (فطرة) — رجلا ذا ثقافة فريدة اعتبرت فاتحة عهد (رجل الثقافة والعلم) فى العالم الإسلامى الحديث ، ولعل هذه الثقافة هى التى دفعت الشبيبة المثقفة على أثره فى اسطنبول وفى القاهرة وفى طهران ، وهى الشبيبة التى سيكون من بينها قادة حركة الإصلاح . ولقد شاءت الأقدار أن تجعل من هذا الرجل فى التاريخ الشاهد الصادق ، والحكم الصارم على مجتمع انتهى فى هدوء إلى الانحلال ، بينما أخذ الاستعمار يستقر على أرضه . . وأية كانت وجهة الأمر فإن دور (جمال الدين) لم يكن دور مفكر يتعمق المشكلات لينضج حلولها ، فإن مزاجه الحاد لم يكن ليسمح له بذلك ، لقد كان قبل كل شيء مجاهدا . . وكان من فائدة هذا النشاط — أى نشاط جمال الدين — أنه فجر المأساة الإسلامية فى الضمير المسلم ذاته . ولكن يبدو أن استيقاظ هذا الضمير بما احتوى من مأساة لم يكن جزءا من خطة منهجية وضعها جمال الدين . . بيد أنه إذا لم يكن جمال الدين قائدا أو فيلسوفا للحركة الإصلاحية الحديثة فلقد كان رائدها . . . حين جهد فى سبيل إعادة التنظيم السياسى للعالم الإسلامى

(١) محمد اقبال : تجديد التفكير الدينى فى الاسلام ، ترجمة عباس محمود، ط ١ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٦٨ ،

وان كان قصد بذلك التنظيم ، تنظيم جموع الشعب واصلاح القوانين دون أن يقصد إلى اصلاح الانسان الذى صاغه عمر ما بعد الموحدين .

لقد أدرك جمال الدين بصادق فطنته ما أصاب مجتمعه من عفونة وفساد، فأعتقد أنه بدلا من أن ينصرف إلى دراسة العوامل الداخلية التى أدت إلى هذا الوضع، يستطيع أن يقضى عليه ، بالقضاء على ما يحيط من نظم وقوانين.. (١) .

(١) بتصرف يسير عن :

مالك بن نبي: وجهة العالم الاسلامى ، ترجمة عبد الصبور ، شاهين ط ٢
دار الفكر بيروت ١٩٧٠، صص ٥٠ — ٥٣ .

الباب الأول

الفصل الثاني

الحرية . . . والديموقراطية
الفكر السياسى لدى جمال الدين

— مدخل .

— معانى الحرية لدى جمال الدين .

— مفهوم السلطة . . . والأمة .

— مفهوم الدستور . . . والحكم : —

• الحكم الجمهورى .

• الحكم النيابى الدستورى .

• رأيه فى الاحزاب السياسية .

• مفهوم الحكم بين فكرة (المستبد العادل) ، ونظرية (الحكم

الالهى) .

مدخل : -

إصطدم جمال الدين بأنصار القديم ، إصطدامه بالاستعمار ، ونالة من
الرجعية والإستعمار بين الاذى فى كل قطر حل به . ولكنه كان راسخ الإعتقاد ،
فوقف صلبا عنيدا ينزود عن افكاره ، لا يهادن ولا يتراجع . كان حينما حل بركانا
صاخبا ، خالقا لثورة ، يحس بانتجاوب مع الاجيال الصاعدة المتفتحة ، ويتجنب
الميثوس من إصلاحهم . وكان بؤرة جذب لمن حركتهم الاشجان فأحسوا بضرورة
العمل الايجابى بهدف التجديد والتغير . لهذا جاءت حياة جمال الدين مرتبطة
بأفكاره ، لحد كبير ، حتى ليمد — فى نظر البعض — من أولئك الرواد الذين
يجعلون من حياتهم صورة مجسمة لأفكارهم . (١)

ولئن كان الانسان فى معظم الأحوال رد فعل لعمره ، فإنه يجدد بنا ان
نتذكر فى لحظة سريعة القوى التى أحاطت بالشرق والغرب فى حياة جمال الدين ،
قبل تناول آرائه السياسية .

شهدت هذه الفترة النهايات المنطقية لركود العالم القديم حين داهمته اقوى
التي حركت أوروبا منذ عصر النهضة : تفوقت أوروبا عليا وماديا وكشفت
العالم الجديد وطرق المحيطات واتجهت إلى الاستعمار ، ونجحت فى تحقيق أهدافها
ان لم يكن بالاحتلال السافر فبفرض النفوذ والتدخل فى الشؤون الداخلية للبلدان
الأخرى . كما شهدت أوروبا فى الوقت نفسه موجة من الشعور القومى ونمو
الوعى الجماهيرى الذى طالب بالحرية ثم بالحياة الدستورية . واهبت الصحافة دورا

(١) د . أحمد عبد الرحيم مصطفى : (أفكار جمال الدين الافغانى السياسية) ،
المجلة التاريخية المصرية ، الصادره عن الجمعية المصرية للدراسات التاريخية ،
المجلدان التاسع والعاشر ١٩٦٠ - ١٩٦٢ ، القاهرة . ص ٢١٦ .

حيويا في هذه التطورات الجديدة ، وكان بخال الدين فضل تشيطنها وربطها بالقضايا العامة في بعض البلدان التي حل بها ، وبخاصة في مصر .

أدرك جمال الدين خطرا الاستعمار منذ نعومة أظفاره ، ولمس أساليب تغلظه في البلدان العربية ودرس الأسباب التي هيأت له النجاح . ورغم أنه واحد من أشد من عرفوا عداء الاستعمار ، فإنه لم يغمض عينيه أبدا عن تفوق الغرب ، لهذا كان يميز بين الغرب ومقـومانه وبين من برزوا من ثنـاياه من دعاة الفتح والاستعمار ، كما كان ينكص مع الناكصين إلى دورات مجد الشرق يستلهمها القوة ويوحى بها إلى من تناسلها ، مشددا النكير على الحكام الأذلاء والشعوب المستضعفة ، ومهوئا من شأن القوة المادية التي إنشأت من الغرب ، ومؤكدا لسحر القوة الروحية ووحدة الاحاسيس والمشاعر ، ومناديا بالتحـاخي والتقارب ، والدستور والعدل . ولقد كان رائدا من رواد القومية في الشرق باعتبارها وسيلة لرد العدوان الغربي . (١)

وقد يبدو فيما ذكرناه آنفا ، وما سنذكره من بعد ، من جوانب جمال الدين ، التباين الجلي ، ولا نريد تكرار ما سبق ان اوضحناه في مدخل فصل سابق ، من ان واحدة من السمات المميزة لسمات فكر جمال الدين ، هي سمة «التناقض» (٢) التي تتبقى ملاحظها ثابتة على فكره ، رغم أن الكثير منها يعود إلى الابتسار في تتبع التطور الفكري لجمال الدين ، ولعل هذا ذاته ، هو مادفع بعض الدارسين

(١) اوضحنا ريادة القومية في فصل سابق من الدراسة (الجامعة الإسلامية) فمن شاء تفصيلا فليرجع إليه .

(٢) هو فصل : (الوحدة ، والجامعة الإسلامية) .

إلى التأكيد على أنه يعد من أغرب الشخصيات بين شخصيات العالم الاسلامى الحديث ، وانه شخصية معقدة التركيب متعددة الجوانب ، فقد تقرأ آراء جمال الدين العالم الدينى ، ثم آراء جمال الدين رجل عصره ، وهنا تجدده يتحدث حديثا مختلفا بعض الشيء عن ذلك الذى رأيت من قبل ، وهكذا فهمنا قرأت له من آراء ، فإن له آراء أخرى ومواقف بقدر مافية من جوانب أو قل بقدر مافية من شخصيات . (١)

ويكاد الاتفاق ينعقد بين معظم الدارسين ، على إسباغ لقب «حكيم الشرق» على جمال الدين ، الذى كان له آثار بعيدة المدى فى العالم الاسلامى الحديث . وليس من المبالغة القول بأن حركة التجديد التى انبعثت فى العالم الاسلامى ، وإن حركات التحرر من الظلم والاستعمار فى هذا العالم الاسلامى قد استلهمت جميعا أفكاره الثورية المحددة ليس فقط فى الهند وإيران وأفغانستان ، بل أيضا فى مصر وتركيا والسودان والتركستان . (٢)

كانت واحدة من الأفكار الأساسية التى حاول جمال بثها فى النفوس ، هى الإلتجاء إلى الماضى وأمجاده . من أجل استلهم أسسه ومبادئه والعمل على إحيائها ، بهدف إستعادة العز والسيادة من جديد ، بل إن بعض الدراسات تحدد القضية الكبرى التى أراد جمال الدين ، مفكر اسلاميا ، إقناع الناس بها ، بأنها لا شيء إن لم تكن ضرورة العودة إلى التراث المبجل ، تراث الصالحين الأوائل ، لأن كل

(١) د. عزت قرنى: العدالة والحرية فى فجر النهضة العربية الحديثة ، (عالم المعرفة) ، الكويت ، يونية (حزيران) ١٩٨٠ ، ص ٢٣١ ، ص ٢٦٤ .

(٢) د. أحمد عبد الرحيم مصطفى : أفكار جمال الدين الأفغانى السياسية ،

مرجع سابق ، ص ٢١٥ .

الشرور والمناسد التي أصابت الأمة الإسلامية إنما نتجت عن ضد هذا مباشرة :
عن الإبتعاد عن طريق السلف الصالح . (١)

فوجد « العروة الوثقى » تقول : « المسلمون بعد أن نالوا في نشأة دينهم ما نالوا ،
وأخذوا من كل كمال حربي حظا ... ظهر فيهم اقوام باللباس الدين وابدعوا فيه ،
وخلطوا بأصوله ما ليس منها ، فانتشرت بينهم قواعد الجبر ... وحصل النقص
في التعليم والتقصير في إرشاد الكافة إلى أصول دينهم الحق ومبانيه الثابتة التي دعا
إليها النبي واصحابه . وحيث أن الدين الحق هو أول صبغة صبغ الله بها نفوسهم ،
ولا يزال رميض بريقه يلوح في أفئدتهم بين تلك الغيوم العارضة ... فأننا
لأرتاب في عودتهم إلى مثل نشأتهم ، ونهوضهم إلى مقاضاة الزمان مناسب
منهم ... » (٢)

وتقول عن علاج امراض الأمة الإسلامية : « فعلاجها إنما يكون برجوعها
إلى قواعد دينها والأخذ بأحكامه على ما كان في بدايته ، وإرشاد العامة بمواعظه
الواقية بتطهير القلوب وتهذيب الاخلاق ... ولأن جرثومة الدين متأصلة في
النفوس بالوراثة ... فلا يحتاج القائم بأحياء الأمة إلى نفخة واحدة ... ومن
طلب اصلاح أمة شأنها ما ذكرنا بوسيلة غير هذه ، فقد ركب بها شططا » (٣)
وتؤكد « العروة الوثقى » على ارتباط الدين بالقومية فتقول عن المسلمين :
« ان رابطتهم الملية مع رابطة اللسان اقوى من روابط الجنسية ، ومادام القرآن

(١) د. عزت قرني : الحرية والعدالة ، مرجع سابق ص ٢٣٨ .

(٢) العروة الوثقى ، بيروت ، ١٩١٠ ، ج ١ ، صص : ٩٤ — ٩٥ .

(٣) العروة الوثقى ، بيروت ، ١٩١٠ ، ج ١ ، صص : ٧٢ — ٧٣ .

يتلى عليهم ويعمل بأحكامه — وفي آياته مالا يذهب على أفهام قارئيه — فلن يستطيع الدهر ان يذهبهم . (١)

وتواصل « العروة الوثقى » دورها القومي ، حتى ان البعض يرى أثرها في العالم الاسلامي شبيهاً بآثر « اللواء » في مصر في اوائل القرن العشرين من حيث الضرب على وتر الاحساس القومي ومحاولة نفوذ الجمول اليأس للذين اشاعتها الهزائم المتلاحقة التي اصابته افريقيين والاسيويين نتيجة للتوسع الغربي . (٢)

فالدين إذن مقوم اساسي ترتكز عليه دعوة جمال الدين السياسية ، وله في تفسيره نظرات شاسعة لاتصل به اطلاقاً إلى حين التعصب الذي حاربه بكل قوته ، خاصة وانه لا يرى تعارضاً بين الاهداف القصوى للاديان الكبرى الثلاثة ، فإذا نقص في الواحدة شيء من اوامر الخير المطلق استكملت الثانية ، ومن ثم يكون من الممكن اتحاد الأديان الثلاثة في المبدأ والغاية ، فيخطو البشر نحو السلام خطوة كبيرة في هذه الحياة القصيرة . (٣)

والامر الذي لاشك فيه ، انه من بين ذلك كله فان الجانب البارز في حياة جمال الدين يظل في تلك الحيوية الدافقة التي لانحمد ، وتلك الايجابية الفعالة التي أثرت في الكثيرين من اتيح لهم الاتصال به والتلذذ على يديه . واهم من هذا

(١) المرجع السابق ، ص ٣١ .

(٢) د. أحمد عبد الرحيم مصطفى ، أفكار جمال الدين الافغانى السياسية ، مرجع سابق ، ص ٢٢٨ .

(٣) خاطرات جمال الدين الافغانى ، جمع محمد باشا المنخرومى ، ط ١ ، بيروت ١٩٣١ ، ص ٨٣ .

فهمة العميق لعصره وواقعية الواضحة في ادراك اسباب تفوق الغرب وتأخر الشرق . هدفه الاساسى هو انهاض الشرق : فهو يعرف داءه ويشخص دواءه ، متقلبا بين الأمل واليأس وبحسب الأحوال .

جمع ما تفرق من الفكر ، ولم شعث الصور ، ونظر إلى الشرق وأهله ، ووجد أن أقلل أدراثة انقسام اهله وتشتت آرائهم واختلافهم على الاتحاد واتحادهم على الاختلاف . وجعل علاجه جمع الكلمة ، بحيث يعمل كل امير مسلم على ترقية شعبة ، ويقوية بالتحالف والاتحاد ، إلى ان ينضوى الجميع تحت راية واحدة . وكان يرى تحقيق هذا الأمل بعيدا ، ولكنه ما كان يراه مستحيلا ، بل كان يستبشر بالضبط والمسف ويقول : بالضبط والتضييق تلتحم الأجزاء المبعثرة ، والأزمة تلد الهمة ، ودارجاء فى المستضعف إلا إذا يأس ، ولا يتسع الامر إلا إذا ضاق ، ولا يظهر فضل الفجر إلا بعد الظلام الحالك .

وعلى ما أرى قد اوشك فجر الشرق ان ينبثق — فقد إدهمت فيه ظلمات الخطوب ، وليس بعد هذا الضيق إلا الفرج . (١)

وتحقيق هذا الهدف الاكبر يستلزم تنبئة الحكام من جهة ، وإهتماما بتعليم الشعب من جهة اخرى . فالحاكم ذاته لابد ان يجد من أتوقراطية ويلجأ إلى الحكم الشورى . والشعب لابد أن يرجع إلى احكام الدين الصحيحة ، فتغرس فى ناشئته مبادئ الحرية والوطنية والدين الصحيح فيرجعون الى قواعده الاصلية ، يأخذون بأحكامه ، وفى الوقت نفسه يسترشد العامة بمواعظه الواقية بتنظيم القلوب وتهذيب الاخلاق ، وإيقاد ميزان الغيرة وجمع الكلمة وبيع الارواح

(١) المرجع السابق ، ص ٨٥ ، وص ١٣٨ .

لشرف الأمة ، (١)

وتقوم بذلك كله جمعيات يشرف عليها أناس ، يأخذون على انفسهم الالوية عهدا : ألا يقرعوا بابا لسلطان ، ولا يضعفهم الحدثان ، ولا يثنى الوعيد ، ولا يفرهم الوعد بالمنصب ، ولا تلهيهم التجارة ولا المكسب بل قوم يرون في المتاعب والمكاره بئجاة الوطن من الاستعباد غاية المغنم وفي عكسه المغرم ، (٢)

وهكذا تحمى الممليات ، ومن بينها — بل على رأسها — الدين ، في حوزة جمال الدين ، لتوظف توظيفها عمليا يؤهلها لخدمة إطار عام يشملها جميعا — في رأيه — هو الإطار السياسى .

وفي هذا الضوء نحاول قراءة افكار جمال الدين السياسية وآرائه ، ولما كانت افكاره متناثرة ومختلطة ببعضها البعض بما يشكل صعوبة في تتبعها ، فقد فصلناها عن بعضها البعض ، وقمنا باعادة تنسيقها لحد ما ، في عملية تحليلية تركيبية في أطر بعض قضايا الفكر السياسى ، على الوجه التالى : —

— معانى الحرية لدى جمال الدين .

— السلطة والأمة .

— الحكم .. الشورى .. والدستور

معانى الحرية لدى جمال الدين : —

في إطار موقفه السياسى ، يستخدم جمال الدين كلمة الحرية ، بمعان متعددة .. فنجد أنه يتحدث عن الحرية بمعنى يقترب — لحد ما — من المعنى الليبرالى العلماني ،

(١) العروة الوثقى ، مرجع سابق ، ص ٨٥ .

(٢) خاطرات جمال الدين ، مرجع سابق ، ص ١٤٧ .

حيث يستخدمها في انها مقابل و السلوك على الطريقة الاوروبية ، ، بالمعنى السيء لهذا التعبير ، وذلك في سياق سلبي يحمل على إدانتها . . .

فيقول في رسالة الرد على الدهريين ، : (إلا أن قليلا من هذه الطائفة — يقصد اندهريين — عملوا على اخفاء مقصدهم الاصلى وهو الاباحة والاشتراك ، وإكنفوا في ظاهر الامر بانكار الالهية ووجود يوم الدين يوم العرض والجزاء ، وقد يظن بعض ضعفة العقول ان في ذلك بسطة الفكر وسعة الحرية . . .) (١)

ويقول في العروة الوثقى ، : ولو ان حاكما صغيرا بين قوم مسلمين من أى جنس كان تنبغ الأوامر الالهية وثابر على رعايتها واخذ الدهماء بمحدودها وضرب بسهمه مع المحكومين في الخضوع لها وتجافى عن الاختصاص بمزايا الفخفخة الباطلة ، لامكنه ان يحوز بسطة في الملك وعظمة في السلطان ، وان يتال الغاية من رفعة الشأن في الاقطار المعمورة بأرباب هذا الدين ، ولا يتجشم في ذلك اتعابا ولا يحتاج إلى بذل النفقات ولا تكثير الجيوش ولا مظاهر الدولة العظيمة ولا مداخلة أعوان التمدن وأنصار الحرية . . . ويستغنى عن كل ذلك بالسير على نهج الخلفاء الراشدين والرجوع إلى الأصول الأولى في الديانة الاسلامية ، (٢)

ونراه في موضع آخر — ايضا في العروة الوثقى ، — يهاجم المدارس التي شيدت على النمط الجديد والبعثات التي أرسلها المصريون والعثمانيون إلى أوروبا ، ويقول عن هؤلاء الذين درسوا على الطريقة الجديدة انهم لم ينفعوا بلادهم بشئ ولا انقذوها من الفقر أو الاعتداء ولا (وجدت فيهم قلوب مازجتها روح الحياة

(١) الرد على الدهريين، ترجمة الشيخ محمد عبدة ، القاهرة ، ١٩٠٣ ، ص ٧١

(٢) العروة الوثقى ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ٣٨ .

الوطنية) ، ثم يستطرد قائلا : (نعم وجد بينهم افراد يتفقهون بالفاظ الحرية والوطنية والجنسية وماشاكلها ويصوغونها في عبارات متقطعة بتراء لا تعرف غايتها ولا تعلم بدايتها ، وسموا انفسهم زعماء الحرية او بسمة اخرى على حسب مااختاروا ووقفوا عند هذا الحد) . (١)

وهكذا نجد ان (الحرية) في كل هذه المواقع شيء اقرب إلى المفهوم السيء ، أو على الاقل أن إطارها إطار غير محمود .

إلا ان جمال الدين لديه معان اخرى للحرية محدودة ، يجندها وينادى بها ، والواقع ان الحرية التي كان يقصدها جمال الدين عادة ، في أغلب استخداماته ، حين يستخدم هذه الكلمة ، هي (الحرية القومية) (٢) ومظاهر الاستقلال الوطني ، سواء اكان هذا بازاء المستعبدين الشرقيين في داخل الوطن أم بازاء الاستعمار الاوربي ، انظر قوله الواضح بشأن الحرية : (إذا صح ان من الاشياء ما ليس يوهب ، فأهم هذه الاشياء الحرية والاستقلال لأن الحرية الحقيقية لا يهبها المالك والمسيطر للأمة عن طيب خاطر ، والاستقلال كذلك . بل هاتان النعمتان إنما حصلت عليهما الأهم اخذا بقوة وإقتدار) (٣)

وهكذا نجد جمال الدين يقرن الحرية والاستقلال وكأنهما شيء واحد أو شيان مرتبطان جوهريا الاقل .

(١) العروة الوثقى د ، مرجع سابق ، ص : ٦٩

(٢) د. عزت قرني : الحرية والعدالة ، مرجع سابق ص ٢٤٢ .

(٣) د. خاطرات جمال الدين ، ، مرجع سابق ، ص ص ٩٠ — ٩١ ، وانظر كذلك ص ١٣٥ .

ولو أمعنا النظر من جديد في النص السابق ، لنستشف من خلاله طبيعة تلك الحرية التي يتحدث عنها ، لاتضح معنى آخر من معاني الحرية لدى جمال الدين ، فمنجد أنه — خلال هذا النص — لايعنى بالحرية شيئاً أكثر من الشجاعة الأدبية (باعتبارها ركناً من أركان السلوك السياسي ، التي تدفع المرء دفعا إلى ان يقول الحقيقة ، أو ان يعلن رأيه ، بلا خوف ولاخشية من السلطات القائمة . وربما كان هذا النص في (المخاطر) ، تأكيداً على نص سابق في (العروة الوثقى) بما يتضح منه بجلاء هذا المعنى للحرية ، بانها الشجاعة الأدبية ، فمنجده يقول في فقرة هامة من (العروة الوثقى) يتحدث فيها عن ضد الحرية قائلا: (ان المولعين بحب الحياة يقضونها من خوف الذل في الذل ، ويميشون من خوف العبودية في العبودية ، ويتجرعون مرارات سكرات الموت في كل لحظة خوفا من الموت ، لا الدين يسوقهم إلى مرضاة الله ولاالحمية الوطنية تدفعهم إلى مابة فخار بنى الانسان) . (١)

ويبدو ان هذا التصور للحرية هو الذي يقف وراء تمجيده لفضائل العرب في ايام الاسلام الأولى ، يقول في (المخاطر) : (وفود العرب حملت معها — يقصد من شبه الجزيرة — أخلاقاً فاضلة ... مثل الألفة من الكذب والوفاء بالعهد ومطلق العدل وكمال الحرية والمساواة الحقيقية بين الملك والسوقة) (٢) . كما يؤكد على ذلك حينما يقول ان اسلوب الأوروبيين الاستعماريين ، وهم بسبيل السيطرة على مقادير المشرق يقوم عليه ، على : (إقصاء كل وطنى حر يمكنه

(١) العروة الوثقى ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ١٤٧ .

(٢) مخاطر ، مرجع سابق ، ص ٩٦ .

الجمهور بمطالب وطنية (١) .

وأخيرا نجد جمال الدين ، في إطار انتقاده لسياسة الانجليز في مصر بعد الاحتلال ، يتحدث عن حرية الحركة أو بحس الحركة الجسمية ، بما ينهكنا على الفور بمعنى شائع من معاني الحرية ، وهو (الحرية الشخصية) يقول في (العروة الوثقى) بصدد عسف الانجليز في مصر : (وزاد الويل بمحق الحرية الشخصية ، والاخذ بالشبه وان ضعفت ، واتباع بواطل التهم وان بعدت أو استحالت ، حتى اخذ الفزع من القلوب مأخذه ، وبلغ منها مبلغه ، فلأترى مارا بطريق إلا وهو يتلفت خلفه لينظر هل تعلق بأثوابه شرطي يقوده إلى السجن) (٢)

مفهوم السلطة .. والامة : -

وكما رأينا جمال الدين يربط مفهوم الحرية العام بالاستقلال الوطني ، نجده ايضا يربط بين المفهوم العام للحرية — لديه — وبين مفهوم (الامة) ، ومن خلال هذا الاقتران ، تبين لنا (الحقوق السياسية) للامة في رأى جمال الدين . ويمكننا انقول بأن (الحرية) التي يقصدها جمال الدين ربما كانت الترجمة العصرية للمفهوم الاسلامي الخاص (بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر) ، حين يعنى هذا التعبير المشاركة الايجابية للمؤمن في شؤون الامة الاسلامية . (٣) نقول (العروة الوثقى) : (ان الامة التي ليس لها في شؤونها حل ولا عقدة ، ولا تستشار في مصالحها ، ولا أثر لارادتها في منافعها العمومية ، وإنما هي خاضعة

(١) نفس المرجع ، ص ١٣٥ .

(٢) العروة الوثقى د ، مرجع سابق ، ص ٢٣ .

(٣) انظر د . عزت قرني : الحرية والعدالة ، مرجع سابق ، ص ٢٤٣ .

لحاكم واحد إرادته قانون ومشيشته نظام ، يحكم ما يشاء ويفعل ما يريد، فتلك أمة لا تثبت على حال واحد ، ولا ينضبط لها سير، فتعتورها السعادة والشقاء... ويتناولها العز والذل... فإذا كان حاكمها جاهلا سى" الطبع... اسقط الأمة إلى مهاوى الخسران... وجلب عليها غائلة الفاقة والفقر وجار في سلطته عن جادة العدل ، وفتح أبوابا للعدوان . فيتغلب القوى على حقوق الضعيف، ويختل النظام ، وتفسد الاخلاق وتخفض الكلمة ويغلب اليأس... عند ذلك ان كان فى الأمة رفق من الحياة وبقيت فيها بقية منها ، واراد الله بها خيرا اجتمع أهل الراى وارباب الهمة من افرادها وتعاونوا على اجتثاث هذه الشجرة الخبيثة)(١)

ويمكن اعتبار هذا النص نتيجة طبيعية لنص قبله، سبق لجمال الدين ان اوضح فيه بأنه يعتبر (رضا الأمة) شرط رئيسى لقيام السلطة ، يقول فى (العروة الوثقى) : (الدين الاسلامى لم تكن اصوله قاصرة على دعوة الخلق إلى الحق وملاحظة أحوال النفس من جهة كونها روحانية مطلوبة من هذا العالم الأدنى إلى عالم أعلى ، بل هى كما كانت كافلة لمذاجات وافية بوضع حدود المعاملات بين العباد وبيان الحقوق كليها وجزئها وتحديد السلطة الوازعة التى تقوم بتنفيذ المشروعات وتعين شروطها ، حتى لا يكون القابض على زمامها إلا من أشد الناس خضوعا لها ، ولن ينالها بوراثة ولا امتياز فى جنس أو قبيلة أو قوة بدنية وثروة مالية ، وإنما ينالها بالوقوف عند احكام الشريعة والقدرة على تنفيذها ورضا الأمة . فيكون وازع المسلمين فى الحقيقة شريعتهم المقدسة الالهية التى لاتميز بين جنس و جنس واجتماع آراء الأمة .)(٢)

(١) دالعروة الوثقى ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ١١٠ .

(٢) دالعروة الوثقى ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ٣٥ — ٣٦ .

ويتضح من النص السابق أن جمال الدين إنما يتكلم عن سلطة محددة بالذات،
هي «السلطة الزمنية» . إذن ، فهل يمكننا القول — إلى حد ما — بأن جمال
الدين يتكلم عن فصل السلطات ، ويعبر عن فصل الدين عن الدولة ؟

يقرر بعض الدارسين في حسم ، بأن جمال الدين كان يرى أن لاغنى للشعوب
عن سلطتين : زمنية وروحية . (١)

فهل ثمة ما يؤيد ذلك لدى جمال الدين ؟
الواقع أن الوقائع ، والوقائع هنا نصوص واقوال ، تؤكد ذلك من خلال
النصوص الثابتة .

لنقرأ في « المخاطر » ، وهي تمثل نهاية تطوره الفكري طوال حياته ، نصا
صريحا وواضحا بما لا يدع مجالا للبس أو تأويل : « ليس من خطأ إراه أكبر
من مس كرامة دين لمجرد عمل يأتيه فرد من تابعي ذلك الدين . واعتقد أن
الهيئة البشرية لا يمكنها أن تستغنى عن سلطتين : زمنية ، وروحية .

كلتا السلطتين ترمي إلى غايه واحدة في الجوهر والأصل . نعم — يمكن أن
يطرأ على أحدهما خلل ليس في أصل الوضع ، فهذا الخلل يجب العمل على إصلاحه
والوقوف بوجه من أخل وإرغامه على الرجوع إلى الأصل » . (٢)

ويتابع جمال الدين حديثه بهذا ذلك ، تفصيلا عن كل سلطة علمية محددة ، كما

(١) انظر في ذلك : د. أحمد عبدالرحيم مصطفى : تطور الفكر السياسي في
مصر الحديثة ، معهد البحوث والدراسات العربية ، جامعة الدول العربية ، ١٩٧٣
ص ٣٠ — ٣٢ .

(٢) « مخاطر جمال الدين » ، مرجع سابق ، ص ٢٦

يتبين ذلك من متابعة النص على النحو التالي ، على أننا ينبغي ان نلتفت إلى ملحوظة هامة ، وهى ان جمال الدين فى بداية حديثه — التالى — يقرر مبدأ من الاهمية والخطورة بمكان ، مؤداه ان الامة — أى الشعب — مصدر السلطات .

تقول الخطارات «مستطردة بعد ما سبق :» السلطة الزمنية بمليكيها أو سلطانها انما استمدت قوتها من الامة لاجل قمع اهل الشر وصيانة حقوق العامة والخاصة وتوفير الراحة للمجموع بالسهر على الأمن وتوزيع العدالة المطلقة — إلى آخر ما فى الوازع والسلطان من المنافع العامة . أما إذا اودعت هذه السلطة بيد رجل غر جاهل عات اكتنفه قوم من فاسدى الاخلاق بجمولى الاعراق يلعبون بالمسلط كيف يشاءون ثم يحتجون على الشعب بقولهم « مشيئة الملك قانون المملكة » — هذا القول على تلك الحالة مما يجب على الامة وقوفها تجاهه وان تقاومها بما لديها من قوة . لان الحق فى هذا ان ارادة الشعب غير المكره وغير مسلوب حريته قولاً وعملاً هى قانون ذلك الشعب المتبع والقانون الذى يجب على كل حاكم ان يكون خادماً له اميناً على تنفيذه . وكل شعب تلعب به الأهواء ويتفرق شيعة وطوائف وتستحكم من افراده محبة الذات والانانية فيتجرون باسم الامة تجاه الفرد المسلط ويستنزفون ثروة المجموع ارضاء له لينالوا بلغة من عيش — فمثل هذا الشعب يكون كالانعام السائمة أو اضل سبيلاً ..

« كذلك القول فى السلطة الروحية — واعنى بها مالكل دين من النفوذ المعنوى على من يذنبون به ، وهى فى بعض مواقفها انفذ من قوة السلاطين ويقتضه الشرطة وعدل الحاكم على منة قضائه ، رافعل مما ينفذه فى بعض الاحيان من القصاص على بينات قد تكون اخطأت مجرماً واصابت بريئاً . فهناك يفعل سلطان الروح ويردعه عن سرقة مال لو سرقه لما شهد عليه احد ، وعن نفس لو

قتلها لما تمكن الحاكم الزمني ان يقتص منه ... أما وإذا انحرفت وتحرفت
هذه السلطة المعنوية عن مواضعها واختل جوهر وضعها الأصلي ، وجب عندئذ
الوقوف تجاهها والعمل بكل قوة لارجاعها لأصلها ، . (١)

مفهوم الدستور .. والحكم :-

موقف جمال الدين من الاستبداد ، والحكم الاستبدادي ، يعد من المواقف
الاساسية له في السياسة واسهاماته فيها ، وهو يعد من المواقف القليلة ، التي
تميزت بسمة الثبات الفكري لديه طوال حياته .

ويهمنا هنا الإشارة إلى مقال هام له في هذا الصدد ، وتأتي أهمية هذا المقال
من أنه يعد أولاً من أوائل مقالاته ، في الترتيب الزمني والتاريخي عبر التطور
الفكري لجمال الدين ، وثانياً لأنه يكاد يكون مما لم يلتفت إليه أحد ، أو ربما لم
يعلم به أحد ، فلم تبدر أية إشارة له ، ولو عابرة ، على الرغم من خطورته
وأهميته ، ربما جريا على وتيرة الإبتسار والاقتصار لفكر جمال الدين ، تلفيقا
لفكره معينة ، أو إنتصارا لمذهب معين ، أو ربما إكتفاء بما يقع تحت اليد
من الوقائع دونما سعى دقيق وراء الحقيقة .

والمقال بعنوان (الحكومة الاستبدادية) (٢) ، تحدث فيه عن : طول

(١) خاطرات جمال الدين ، مرجع سابق ، صص ٣٦ - ٣٨ .

(٢) عن العدد ٢٣ من جريدة مصر ، الصادرة بالاسكندرية في ٢٢ صفر سنة
١٢٩٦ هـ - ٦ فبراير سنة ١٨٧٩ م . وقد نشرت الأستاذ محمود أبو ربه
في كتابه (جمال الدين الأفغاني) الصادر عن دار المعارف ، ١٩٧١ ، سلسلة
نوابع الفكر الغربي العدد ٢٩ ، صص ٨٣ - ٨٩ .

مكث الشرقيين تحت نير المستبدين الذين كان اختلاف اهوائهم الناشئ عن تضاد طبائعهم وسوء تربيتهم مع وجود رادع يردعهم ، ومانع يمنعهم وقوة خارجية تصادمهم في سيرهم ، سببا أوجب التناول على رعاياهم وسلب حقوقهم . . . أردنا ان نذكر في مقالنا هذا الحكومة الاستبدادية بأقسامها فنقول : —

ان الحكومة الإستبدادية باعتبار عناصرها الذاتية ، وأقانيها الحقيقية التي هي عبارة عن : امير ، او سلطان ووزراء ، وبأمورى إدارة وجباية تنقسم إلى ثلاثة اقسام :

(القسم الاول) منها — الحكومة القاسية وهي التي تكون أركانها — مع — إتمامهم بسمة الامارة والوزارة والادارة والجباية — شبيهة بقطاع الطريق ، . . . (القسم الثانى) الحكومة الظالمة ، وأولياء هذه الحكومة تماثل الانبياء والمترفين ، الذين يستعبدون إناسا خلقوا أحرارا — . . .

(القسم الثالث) — الحكومة الرحيمة وهي تنقسم إلى قسمين : —

القسم الاول منها الحكومة الجاهلة ودعائم هذه الحكومة تحاكي الأب الرحيم الجاهل — يحث أبناءه على إقتناء الأموال واكتساب الثروة واستحصال السعادة والاقتصاد في المعيشة بدون أن يتبين طرقها ويمهد لهم سبلها لعدم علمه بها . . .

القسم الثانى الحكومة العالمة وقد قسمها إلى قسمين ، شبه القسم الاول بالأب العالم المأفون وإطال في وصفها ، ثم تكلم عن القسم الثانى من هذه الحكومة

==، كما أورده الدكتور عزت قرنى في كتابه (الحرية والعدالة في فجر النهضة العربية الحديثة) ، مرجع سابق ، ص : ٢٧٩ . اما فيما خلا ذلك فلم يرد له أى ذكر ، حتى ولا فيما سمي (الاعمال الكاملة لجمال الدين الافغانى) ١٩

وسماها الحكومة (المتنطسة) ، واساطينها الحكماء وقال انها تضارح الاب المتدبر المتبحر الذى لا يبرح ساعيا فى اعداد الاسباب الموجبة لسعادة ابنائه . . .

وبعد ان افاض جمال الدين فى بيان ما يجب أن يكون على الحكومة العادة وجه خطابه إلى الانسان الشرقى قائلا :

يا أيها الانسان الشرقى ، صاحب الامر والنهى هناك حكومة رحيمة حكيمة فعليك بها والقيام بشأنها وحفظ واجباتها — والا فبحياتك التى افتديتها براحة العالم أن (تعفونا) من تحمل تشدقك بالرحمة والعدالة والحكمة والفطنة !

أتريد أن تظلمنا ونكافئك بالشكر ، وتغتصب حقوقنا ونجازيك بالشناء ؟
وتظن انك تقدر ان تغر كل العالم وتعمى بصائرهم ، وان تنزل بباطلك عندهم منزلة الحق ؟ وأن تجلس بجورك مجلس العدل ؟ وان تقيم سيئاتك مقام الحسنات ؟
وان تقعد ذاتك مقعد الفضائل ؟ ولعلك اغتررت بتمجيد وتعظيم المبصحين !
وتبجيل المتزلفين !

ولو كنت تعلم مقامك من النفوس، ومنزلتك لدى أرباب البصائر والعقول، لودعت هذه الدنيا الخؤون التى ألهمتكم ، وفارقت حياتكم العزيزة التى طالما افتديتها بالمرؤة والانسانية .

أما انتم يا أبناء الشرق فلا أخاطبكم ولا أذكركم بواجباتكم ، فانكم قد الفتم الذل والمسكنة ، والمعيشة الذميمة واستبدلتم القوة بالتأسف والتلف .

صرتكم كالعجائز !! لا تقدرُونَ على الدرم والإقدام ، والدفع والمنع والرفع

فانا لله وانا اليه راجعون ... ، (١)

ظلت الأسس والمبادئ التي آمن بها جمال الدين في تلك المقالة ، ملازمة له وموجهة لموقفه من الاستبداد طوال حياته ، حتى عرف جمال الدين بأنه كان من أشد أهل عصره معارضة الاستبداد وأكثرهم جسارة وافصاحا في كافة مواقفهم منه (٢) ، والاستبداد هو ضد رضا الأمة ، لأنه حكم الفرد بدون اشتراكها ، ولأن ذلك يعنى عند جمال الدين حكم الفرد الظالم المستغل .

وينبغي ان نتذكر هنا ان جمال الدين كان متعلقا بالفعل بفكرة الدستور ، وانه رأى فيها المقابل الاوروبى لفكرة الشورى الاسلامية ، حتى ان معانى كلمة الشورى لديه تكاد تصب كلها في فكرة الدستور الاوروبية . (٣)

أما عن تعلقه بالدستور ، فقد قدم بنفسه مشروعا دستوريا لفارس ، لتكون حكومة ملكية شورية ، فما اتم قواعد الدستور الكلية ، واطلع عليه الشاه ناصر الدين ، إلا واعظم الأمر ، إذ رأى ان حكمه سيكون مقيدا وان أهل فارس سيكونون اوسع سلطة من الشاه بمجلسهم النيابى ... وفى بقية الحديث ما يدلنا بوضوح على جسارة جمال الدين اللامتناهية . فيقول الشاه لجمال الدين :

(١) حذفنا من المقالة بعض الشئ واكتفينا بما يفيد الدلالة على الاسس والمبادئ والافكار الاساسية التى يهدف اليها جمال الدين .

(٢) بالاضافة الى المقالة الهامة السابقة ، راجع . —

«المروة الوثقى» ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ١٢١ ، ١٤٥ ، ٢١٠ — ج ٢ ص ١١٠ ، ١٣٢ .

«مخاطرات جمال الدين الافغانى» مرجع سابق ، ص ٣٤٥

(٣) انظر . د. عزت قرنى . الحرية والعدالة . ، مرجع سابق ، ص ٢٤٥ - ٢٥٠ .

دأصبح ان اكون يا حضرة السيد ، وانا ملك ملوك الفرس (شاهنشاه) كأحد افراد الفلاحين ؟ فقال جمال الدين : أعلام يا حضرة الشاه ان تاجك وعظمة سلطانك وقوائم عرشك سيكونون بالحكم الدستوري اعظم وانفذ واثبت بما هم الآن . والفلاح والعامل والصانع في المملكة يا حضرة الشاه انفع من عظمتك ومن امرائك . واسمح لاخلصى ان أؤديه صريحا قبل فوات وقته . لاشك يا عظمة الشاه انك رأيت وقرأت عن امة استطاعت ان تعيش بدون ان يكون على رأسها ملك ، ولكن هل رأيت ملكا عاش بدن أمة ورعية ؟ . . . و يقال ان المصدر الأعظم وشي بجمال الدين عند الشاه ، قائلا : « ان مايسنه جمال الدين من القوانين ، لا يفيد البلاد شيئا ، ولكنه ينزع سلطان الشاه منه ، ويعطيه إلى السوق والفلاحين ، (١) .

هذا وقد استخدم جمال الدين كلمة « الشورى » على نحو يقرب ما بين فكرة الدستور وفكرة الحكم الشورى ، ففي «الخاطرات» ، نجد حوارا بينه وبين الخديوى توفيق ، ينصح فيه جمال الدين الخديوى بحكم البلاد على طريق الشورى ، ويفصل ذلك بما يفيد معنى « الحكم الدستوري » (٢) ، كما يذكر في موضع آخر ان جمال الدين قال مرة عن مقابلة له مع السلطان عبد الحميد : « رأيت من السلطان ارتياحا لقبول كل ما ذكرته له من محاسن الحكم الدستوري وان الاسلام اول من عمل به في سلطانه (أى الحكم الشورى) ، وذلك عملا بحكم النص : « وأمرهم شورى بينهم » (٣) . فيظهر من هذا القول ان الشورى تعنى عنده الحكم الدستوري .

(١) لاحظ «الخاطرات» مرجع سابق ، ص ٥٩ — ٦٠ .

(٢) «خاطرات» مرجع سابق ، ص ٦٠ . وسند كر نص الحوار فيما بعد خلال حديثنا عن الحكم النيابي الدستوري .

(٣) «خاطرات» مرجع سابق ، ص ٦٤ .

على اننا نجد معنى مخالف لكلمة « الشورى » ، فى استخدام جمال الدين لها فى سياق آخر ، حيث يقول : (ان تدبير الممالك ، وصونها من سلطان أو ملك يطفى بقوة بالحكمة وحسن الرأى واصول الحكومة الذورية والمشاورة ودعوة الأمة للتداول ، وظائف الملوك ... كل ذلك مسطور فى القرآن ، فى سورة النمل بأصرح عبارة وبآيات وجيزة) . (١) فها هنا نجد ان الشورى لا تعنى عند جمال الدين الا محض (المشاورة) أو المناصحة ، أو التداول ، أى طلب الرأى لا أكثر وبلا الزام .

على ضوء هذا كله ، فما هو اذن بديل الاستبداد فى الشرق ؟

هل هو الحكم النيابى الدستورى ؟

هل هو الحكم الجمهورى ؟

أم يبدو أن لا هذا ولا ذاك ، لدى جمال الدين ؟!

الحكم الجمهورى

أما عن موقفه من الحكم الجمهورى ، فلنذكر ملاحظتين قبل مواجهة نصوص جمال الدين :

الاولى : أن جل من تعرضوا لموقف جمال الدين من الحكم الجمهورى ، قد استدلوا بنص واحد بعينه ورد فى (الخاطرات) ، ولم يروا غيره مما يمكن الاعتماد عليه فى هذا الصدد .

وعلى هذا يجههون على معارضة جمال الدين لهذا اللون من الحكومات ، أى أن البديل للاستبداد — لديه — لا يمكن أن يكون الحكم الجمهورى ، والدليل

(١) المرجع السابق ، ص ١٦٢ .

على ذلك هذا الموقف الصريح (١) — المقصود هنا موقفه في (الخاطرات) —
الذى يوضح رأيه من أن الحكم الجمهورى حينئذ لا يصلح للشرق ولا
لأهله . (٢)

الثانية : أن ثمة نصا آخر ، سابقا على (الخاطرات) تاريخيا ، تحدث فيه
جمال الدين عن الحكومة الجمهورية ، ونعنى به مقالة (الحكومة الاستبدادية)
المنشورة في جريدة (مصر) والسابق ذكرها .

وأيا كان موقف جمال الدين ، على ضوء هذه المقالة ، سواء معضدا لمعارضته
للحكم الجمهورى — كما رأى معظم من تعرضوا لموقفه هذا ، معتمدين على
(الخاطرات) — ، أم أتى على النقيض تماما من ذلك مؤيدا لهذا الحكم ، كما
رأى البعض ، (٣) إلا أن أحدا لم يلتفت لهذا النص على أهميته ، كما ذكرنا
من قبل .

والآن لنرى بماذا تنبئنا النصوص ..

(١) يقول جمال الدين في مقالة (الحكومة الاستبدادية) التى نشرت سنة
١٨٧٩ ، ويغلب أنها فى أصلها كانت حديثا (٤) ، . (أن تطول مكث الشرقيين

(١) (٢) انظر على سبيل المثال . د عزت قرنى ، الحرية والعدالة . . ،
مرجع سابق ، صص ٢٤٥ — ٢٤٦ .
وكذلك ، . احمد عبد الرحيم مصطفى . افكار جمال الدين الافغانى
السياسية ، مرجع سابق ، صص ٢٣٤ — ٢٣٥ .

(٣) الاستاذ محمود ابورية ، كما سيتضح ذلك .

(٤) سبق الاشارة اليها وقد نشرت فى جريدة (مصر) ، مرجع سابق ، فى فبراير

تحت نير المستبينين الذين كان اختلاف اهوائهم الناشئ عن تضاد طبائعهم وسوء تربيتهم مع عدم وجود رادع يردعهم ، ومانع يمنعهم ، وقوة خارجية تصادمهم في سيرهم — سببا أوجب التطاول على رعاياهم وسلب حقوقهم ، بل اقتضى التصرف في غرائزهم وبسجاياهم ، والتغير في فطرتهم الانسانية حتى كادوا لا يميزون بين الحسن والقبيح ، والضر والنافع ، وأوشكوا أن لا يعرفوا أنفسهم وما أنطوت عليه من القوى المقدسة ، والقدرة الكاملة والسلطة المطلقة على عالم الطبيعة ، والعقل الفعال الذى تخضع لديه البسائط والمركبات ويطيع أمره النافذ جميع المواليد من الحيوان والنبات — وإن إمتداد زمن توغلمهم في الخرافات التى تزيل البصيرة ، وتستوجب المحو التام والذهول المتفرق ، بل تستدعى التنزل إلى الرتبة الحيوانية — ومدوامتهم من أحقاب متتالية على معارضة العلوم الحقيقية التى تكشف عن حقيقة الانسان ، وتعلمه بواجباته ، وما يلزمه في معاشه ، وتبين له الاسباب الموجبة للخلل في الهيئة الاجتماعية وتمكنه من دفعها والسعى في إطفاء نورها بما ورثوه عن آباءهم من سفه القول ، وسخف الرأى ، والجد فى إضمه حلال كتبها وضياح آثارها واستبدالها بما أوقعهم في ظلمات لا يبتدون إلى الخروج منها أبداً .

كل (١) هذه الاسباب تمنع القلم عن أن يجرى على قرطاس بين شرقي في البلاد الشرقية بذكر الحكومة الجمهورية ، وبيان حقيقتها ومزاياها وسعادة ذويها الفائزين بها وإن المسوسين بها أعلى شألا ، وأرفع مكانه من سائر أفراد الانسان ، بل هم الذين يليق بهم أن يدخلوا تحت هذا الاسم دون من عداهم ، ... »

(١) هكذا تترسل الفقرات فى الاصل ولكن الاستاذ محمود ابورية فى كتابة (جمال الدين الافغانى) مرجع سابق يضع عنوانا جانبيا فوق هذه الفقرة بعنوان (مزايا الحكم الجمهورى) وهذا من عند ياته هو ، وليس فى الاصل .

وفي رأى الاستاذ محمود أبوريه ، وهو يعد ، فى رأينا ، أول من تنبه لهذا النص وقام بنشره فى كتابه عن جمال الدين ، أن هذا النص يعد تعبيراً جيداً ودامغاً فى آن عن موقف جمال الدين المؤيد لفكرة «الحكومة الجمهورية» والمنادى بها . وبهذا الموقف يقف الاستاذ أبورية على طرفى النقيض تماماً مع من تعرضوا لموقف جمال الدين بهذا الصدد معتمدين على «الخاطرات» وحدها .

يقول الاستاذ أبورية فى تقديمه للنص : ولما أخرج السيد جمال الدين من الآستانة مرغماً فى زيارته الأولى لها — بكيد رجال الدين فيها وجاء إلى مصر يحمل فى نفسه المتقدة غضبا ومقتا وبخاصة مما رآه هناك من بغى وظلم وغدر الحكم الاستبدادى الذى كان يسود البلاد حينئذ ، أنبرى قلبه البليغ فحبر هذه المقالة الرائعة التى لم يكتب مثلاما فى وصف الحكومات الاستبدادية ولنفاستها وفلسفتها وعلو أسلوها رأينا أن نأتى بها هنا على طولها إلا قليلا منها ولاغرو فإن السيد قد قضى حياته كلها يحارب — فيما يحارب — الظلم والطغيان فى أى مكان وكان دائما يسمي إلى الحكومة الجمهورية: (١) .

وبدا بعد ذلك فى نشر نص المقالة ، إلى أن وصل إلى بداية الفقرة الأخيرة فى النص السابق — والمكتوبة بالخط الأسود — والتشديد من عندى وليس فى الأصل — حتى رأيناها يضع لها عنوانا مستقلا جانبيا فوقها باسم (مزايا الحكم الجمهورى) ، ثم أورد الفقرة إلى أن وصل إلى عبارة «الحكومة الجمهورية» حتى وضع لها هامشا أسفل الصفحة ، يقول فيه «هذا أضح دليل على أن السيد جمال الدين كان يسمي إلى الحكومة الجمهورية وهو أول من دعا إلى ذلك» ، (٢)

(١) محمود أبورية . جمال الدين الافغانى مرجع سابق ص ٨٣ .

(٢) المرجع السابق ص ٨٤ .

(٢) أما النص الثاني فقد ورد في المخاطرات، بما يعبر عن الموقف الأخير عبر التطور الفكري لجمال الدين (١).

تحت عنوان: (رأية في مصر والمصريين وصورة الحكم الذي يجب أن تحكم فيه مصر خصوصا والشرق عموما).

تقول المخاطرات، بعد الحديث عن أن جمال الدين كان محبا لمصر والمصريين شديد الارتباط بهم، وعن أسفه على ما آل إليه أمرهم، مانصه: «وكان يقول: كأن القوة الفرعونية أخذت على الدهر عهدا أن لا تبرح وادي النيل، فكلما قضى فرعون تقمص بآخر، وكما انقرضت عائلة فرعونية إدعت إرثها عائلة، وجاءت ولو من وراء البحار وانصقت بالنسب الفرعوني ولو بأقل مشابهة، من خلق الخطرة والتأله على الناس، وكثيرا ما كان يردد فاستخف قومه فأطاعوه،... ويقول:

عجيب هو نصيب المنتصر لمصر وللمصريين، إذا مكث بين ظمرائهم، فموسى خرج منها خائفا يترقب، متهما موسى به من مظلوم نصره على ظالمه. وفرعون معبود فيها، ويوسف الصديق زج في السجن متهما وهو لم يأت الفاحشة.

نعم، في النتيجة حصص الحق وزهق الباطل. واسوف تخلص مصر

(١) من الثابت أن كتاب المخاطرات، قد كتبت مواضعة في الفترة ما بين سنة ١٣١ هـ — ١٨٩٢ م إلى ١٣١٤ هـ — ١٨٩٧ م. وكانت وفاة جمال الدين في سنة ١٨٩٧ م.

انظر في ذلك، التمهيد الذي كتبه محمد باشا المخزومي لكتابة المخاطرات لجمال الدين الافغانى الحسينى.

لأهلها إذا هم عملوا بالحزم ، وهيئوا ما يلزم من العزم ، وما يتطلبه حكم الذات من القوى . واسوف يفعلون ذلك بعوامل الضغط ، والمسك بالخنق ، وإذا ما فعلوا واجتمعت الكلمة ، وتوحدت الأهواء نحو الغاية ، حصل البأس . وإذا لم يضعوا هذا اليأس بينهم بسوق التحاسد ، أو بفعل الدسائس ، قل تم الأمر وفاز القوم ، ودخلوا في دور الحياة الصحيحة .

لاتحى مصر ، ولا يحى الشرق بدوله واماراته ، إلا إذا أتاح الله لكل منهم رجلا قويا عادلا ، يحكمه بأهله على غير طريق التفرد بالقوة والسلطان . لأن بالقوة المطلقة الاستبداد ولا عدل إلا مع القوة المقيدة .

وحكم مصر بأهلها ، إنما أعنى به ، الاشتراك الأهلى بالحكم الدستورى الصحيح . ثم قال :

إذا صح أن من الأشياء ما ليس يوهب ، فأهم هذه الأشياء (الحرية) و (الاستقلال) . لأن الحرية الحقيقية ، لا يهبها الملك والمسيطر الأمة عن طيب خاطر ، والاستقلال كذلك .

بل هاتان نعمتان ، إنما حصلت عليهما الأمم ، أخذا بقوة واقتدار ، يجبل التراب منها بدماء أبناء الأمة الأماناء ، أولى النفوس الأبية ، وللمهم العالية .

أما تغيير شكل الحكم المطلق ، بالشكل النيابى الشورى ، فهو أيسر مطلبا وأقرب منالا ، اذ يكفى أحيانا ، ارشاد الملك ونصح من عقلاء مقربة ، فيفعله ويشرك أمته ووعيته ، ويرى بعد التجربة راحة ، وتضامنا على سلامة ملكه ، وعزة بالتفاف طبقات الرعية حول عرشه ، بقلوب خالصة ، وحب صميمى .

فيكون للملك الدستوري عظمة الملك ، وعلى نواب الأمة أعباء نواب المملكة ،
ودره المناسد عنها ، والذود عن سلامتها ، بالأموال والأرواح .

ولكم رأينا من عقلاء الملوك من حكم عتملة فأرشدته إلى استبدال مطلق
الملك ، بالملك الشورى ، فاستراح وأراح .

وهذا هو الشكل من الحكم الذى يصلح لمصر ، ولدول ، وامارات الاسلام
فى الشرق . وبتوضيح وافصاح :

لا يسلّم على الغالب ، الشكل الدستوري الصحيح مع ملك ذاق لذه التفرد
بالسلطان ، ويعظم عليه الأمر ، كلما صادمه مجلس الأمة بإرادته ، أو غلبه
على هواه .

لذلك قلت : إذا أتاح الله رجلا قويا عادلا لمصر وللشرق ، يحكمه بأهله .
ذلك الرجل إما أن يكون موجودا أو تأتى به الأمة فتتملكه على شرط الامانة
والخضوع لقانونها الاساسى ، وتتوجه على هذا القسم ، وتعلمنه أنه يبقى التاج
على رأسه ، ما بقى هو محافظا ، أمينا على صون الدستور ، وإنه إذا حنث بقسمه
وخان دستور الأمة ، اما أن يبقى رأسه بلا تاج ، أو تاجه بلا رأس .

هذا ما يحسن بالأمة فعله إذا هى خشيت من امرائها وملوكها عدم الاخلاص
لقانونها الاساسى ، أو عدم قابليتهم لقبول الشكل الدستوري قلبا وقالبا . وإلا
فالأمير الصالح القريب ، أولى من البعيد الغريب .

أما الحكم الجمهورى فلا يصلح للشرق اليوم ولا لأهله (١) .

(١) انظر د الخاطرات ،، ص ص ٨٩ — ٩٣ .

الحكم النيابى الدستورى :

وأول ما يلفت أنظارنا بهذا الصدد أيضا ، أن ثمة نصا واحدا لجمال الدين ورد فى «الخاطرات» ، يشكل أساسا يعتمد عليه جل من تعرضوا لموقف جمال الدين بصدد هذا اللون من الحكم .

وينبغى الالتفات إلى أنه ليس ثمة إجماع فى الآراء هذه المرة ، بل تتفاوت الآراء على طرفى النقيض باختلاف رؤية الدارسين لموقف جمال الدين واعتباره مؤيدا ، أو معارضا لقيام هذا النمط من أنماط الحكومات .

وكذلك نلاحظ أن النص لم يرد بأكمله أبدا ، فكل دارس يكتفى باقتطاع ما يراه ملائما من العبارات أو الفقرات ، فيوردها مؤيدة لرؤيته ورأيه فى موقف جمال الدين .

لذا عولنا على أن نأتى بالنص بأكمله ، ثم نردفه بعرض بضعة من الآراء ، واتى نراها ممثلة لكافة الاتجاهات بصدد تقييم موقف جمال الدين من خلال هذا النص

تقول «الخاطرات» بعد حديث طويل عن المحافل الماسونية ، وصلة جمال الدين بها ، وإحداثها حركة عنيفة مستهجنة من الناس ، أن الخديوى توفيق باشا ، تردد فى قبول جمال الدين زائرا ، ولكن بعد تلك الحركة أسرع فى إستزارة جمال الدين ، فذهب بعد مماثلة أيام ، وتمثل لدى الحضرة الخديوية وبعد تلطيف وتجميل من الخديوى قال لجمال الدين مامناه : «أننى أحب كل خير للمصريين ، ويسرنى أن أرى بلادى وابنائها فى أعلى درجات الرقى والفلاح ، ولكن مع الأسف أن أكثر الشعب خامل ، جاهل لا يصلح أن يلقى عليه ما تلقونه من الدروس والاقوال المهيبة ، فيلقون أنفسهم والبلاد فى تهلكة .

رأيه في المجلس النيابي : (١)

قال جمال الدين مجاربا : ليسمح لي سمو أمير البلاد أن أقول بحرية، وإخلاص
أن الشعب المصري كـأثر الشعوب لا يخلو من وجود الخامل والجاهل بين أفراد
ولكن غير محروم من وجود العالم والعامل ، فبالنظر الذي تنظرون به إلى الشعب
المصري وأفراده ينظرون به لسموكم وإن قبيلتكم نصيح هذا المخلص وأسرعتم
في إشراك الأمة في حكم البلاد على طريق الشورى، فتأمرون بإجراء انتخاب
نواب عن الأمة تسن القوانين ، وتنفذ باسمكم وبارادتكم ، يكون ذلك أثبت
لعرشكم وأدوم لسلطانكم ،

هذا أهم ماجرى في هذه المقابلة التي كان فيها سمو الخديوى غير راضى وأسر
في نفسه البطش بجمال الدين ولكن لم يظهر له شيئا من ذلك .

خرج جمال الدين من مجلس سمو الخديوى رمضى إلى تنفيذ خطته في المحفل
الماسونى وأخذ يخطب خطبا تستفز الخامل وتوقظ الغافل وتصير الجبان شجاعا
والرعيد أسدا ضاريا ، وأشار على تلامذته ومريديه بنشر الفصول الناطقة بالحقوق
المهضومة لأهل البلاد من المصريين . وكان في مقدمة من كتب الأدباء السوريون
وفي مقدمتهم المأسوف عليه (أديب بك اسحق) .

وعلى أثر ذلك بدأت الحركة الفكرية الوطنية في الظهور ، وأخذت الحكومة
تحتاط لتلك الحركة ، وتجاهل الوطنيين ، وتتقرب من الشعب بالمواعيد الحسنة ،
وحسن النية ، من إنزالتهم بجلوسا نيابيا إذا هم حافظوا على السكينة ولم يفرطوا
في المطالب الوطنية .

(١) هكذا في الاصل .

فطلاب الأحرار من جمال الدين أن يضع خطة للمجلس النيابى المصرى العتيد
وبإنا واضحا للشعب كى يسير بمقتضاه نحو انتخاب نوابه فقال: (١)

أيها الاخوان : أن القوة النيابية لاي أمة كانت لا يمكن أن تحوز المعنى الحقيقى
إلا إذا كانت من نفس الامة وأن مجلس نيابى يأمر بتشكيلة ملك أو أمير وقوة
أجنبية محركة لها ، فإعلموا أن حياة تلك القوة النيابية الموهومة ، موقوفة على
إرادة من أحدثها .

فمرة الملك ينقصها نهضة الشعب المملوك ، خصوصا اذا هو صادم ارادة
مالئكه أو أميره ، والتاريخ لم ينقل لنا أن ملكا أو أميرا أو دخيلا بقوته على شعب
يرضى عن طيب خاطر أن يبقى مالكا أسما ، وأمتة هى المالكة فعلا وزمام أمورها
على مطلق المعنى ، وأعظم أمانى الشعوب المملوكة ، التماس من ربه الاجنبى
وتحكمه .

ثم قال : سترون عما قريب إذا تشكل المجلس النيابى المصرى ، سيكون
ولاشك بهيكلة الظاهرى مشابهة للمجالس النيابية الاوروبية بمعنى أن أقل
ماس يوجد فيه من الاحزاب ، حزب للشمال وحزب اليمين . ولنسوف ترون إذا
تشكل مجلسكم ، أن حزب الشمال لا أثر له فى ذلك المجلس ، لان أقل مبادئه أن
يكون معارضا للحكومة ، وحزب اليمين أن يكون من أعوانها .

(١) يبدى أن هذا نصا آخر غير النص السابق والخاص بمقابلة جمال الدين
للخديوى توفيق وان ثمة فتره زمنية تفصل بين النصين ، يؤكد هذا اسلوب
السرد التاريخى فى الفقرة السابقة مباشرة . إلا ان السياق فى الاصل يسترسل
على هذا المنوال ولم يشر « المخزومى » كاتب الخطرات اية اشارة توضيحية
بهذا الصدد . ويغلب ان يكون هذا النص خطبة ، لاحظ اسلوب الالقاء .

قال : تستغربون قولي هذا اليوم ، لان ما نبحث فيه هو أمر تصوري لم يخرج لحيز العمل بعد ، ولكن متى رأيتم المجلس النيابي الموهوم تشكل ، ورأيتهم كل عضو يفر من أن يكون في حزب الشمال (الناهض والمعارض للحكومة) فراره من الاسد إلى حزب اليمين ، إذ ذاك تقولون : صدق جمال الدين .

نعم أكون صدقت ولكن ليس في هذه الفراسة وفي صدق التصور التصديقي أدنى فضيلة اذا رجعتهم وعلمتهم أن المقدمات الصحيحة هي التي تنتج النتائج الصادقة . فمقدمات مجلس نيابي ، قوته المحدث له ، قوة خارجة عن محيط الامة ، والمحدث له ، قوة خارجة عن الامة ومجلسها يعارضها منافع متضادة ، وهذان مختلفان فمثل هذا المجلس لا قيمة له وكما أنه لا يعيش طويلا كذلك لا يفنى عن الامة قليلا .

ثم قال ضاحكا ضحكة متألم : سترون أن الذي سيكون نائبا عن شعب لا أعدد مصائبه ولا أنواع رزاياه لفقدان حرية بكل معناها هو الذي كان آلة صماء بيد تلك القوة التي عملت على وصول وطنة ومواطنة إلى ما وصلوا إليه .

تعرفونه اذا شئتم أن تتفكروا قليلا . وان شئتم وصفة فأنا أقول لكم : نائبيكم سيكون على مقتضى مامر من مهيئات مصركم في زمانكم هو : ذلك الوجية الذي امتس مال الفلاح بكل مساعية ، ذلك الجبان البعيد عن مناهضة الحكام الذين هم أسقط منة همة ، ذلك الرجل الذي لا يعرف لإيراد الحجة تجاة الظالم معنى ولو كانت من الحجج الساطعة ، ذلك الرجل الذي يرى في إرادة القوة الجائرة ، كل خير وحكمة ! ويرى في كل دفاع عن وطنة ومناقشة للحساب قلة

أدب ، وسوء تدبير ! وعدم حذكة ! وتهورا ! وبالتالي يرى ، أن كل صفات
العزة النفسية ، والمقومات الأهلية القومية ، مآلها الويل والشبور .

وكل ما يدعو إلى الذل ، وإحتقار القومية ، وسحق ما تنمو به حرية الأمة ،
هو من مجالى حكمته العممية ! .

هذا مع الأسف الذى أراه سيتكون منه مجلسكم النيابى الموهوم — إذا
صحت الاحلام — والذى سينخالف قاعدة كلية ، لقواعد فلسفة ، أقرت على أن
الوجود خير من العدم ، فعدم مثل هذا المجلس خير من وجوده . (١)

كان هذا هو النص ، الذى يعد بصفة أساسية معبرا عن موقف جمال الدين من
الحكم النيابى الدستورى .

وقبل الاسترسال فى العرض ، نتوقف قليلا..

— لنلاحظ أولا ، أن هذا النص ، يكاد يكون عدة نصوص مدمجة ، أو
مؤلفة ، ولا يبدو نصا واحدا متماسكا. وربما أعاننا المنخرمى ، كاتب المخاطرات ،
بهذا الصدد ، بما يبدد الحيرة بعض الشيء ، فهو يقول فى (التمهيد) للكتاب :
« كذلك لابد للمطالع أن يرى مواضيع غير متسلسلة والسبب فى ذلك أنها لم تكن
فى موضوع أو مطلب واحد ، بل هى أحاديث بعضها بنى على الحوادث ، وبعضها
أتى على سبيل السؤال والاستفهام ، والبعض الآخر على سبيل الجدل مع آخر
ومنها ما هو عفو وبغير مقدمة . فأثبتنا الجميع على علاقتها وكيفية
صدورها ، (٢) .

(١) مخاطرات جمال الدين ، مرجع سابق ، ص ٤٦ - ٤٩ .

(٢) «المخاطرات» ، مرجع سابق ، تمهيد ص ١ .

إلا أن المنزومي وتركنا في حيرتنا ، فلم يوضح على التحديد أى تسلسل ذاك الذى يعنيه ، التسلسل الزمنى التاريخى ، أم التسلسل الموضوعى ١٩ .
— ولنلاحظ ثانيا ، أنه كيفما كانت طبيعة النص ، فموقف جمال الدين بهذا الشأن ، يتسم بالغرابة ، والذبذب . وسيوضح هذا منهكسا على آراء الدارسين لموقفه هذا ، بل ستأتى آراء البعض ذاتها مذبذبة ، على أن نضع فى اعتبارنا أن البعض سيركز على هذا النص وحده ، والبعض الآخر سيأتى تقييمه من خلال هذا النص ، والنص السابق — الخاص بالحكم الجمهورى — معا ، وربما جاء البعض بتقييم عام .

— ولندكر ثالثا ، أنه خلال العرض ، عرض الآراء، ستعرض لنا مفاهيم أخرى لجمال الدين ، بصدد بعض القضايا السياسية الأخرى ، مثل رأيه فى تكوين الأحزاب ، وفكرة المستبد العادل ، وهى من الأفكار الهامة لديه ، وأخيرا رأيه فى « مفهوم الحكم » .

بعض الدارسين يرى أن موقف جمال الدين من النظام النيابى يشوبه بعض الغموض . فبالرغم من أنه كان متعلقا بالفعل بفكرة الدستور، ويرى فيها المقابل الاوروبى لفكرة الشورى ، إلا أنه وقف مع ذلك موقفا متحفظا جدا من فكرة المجالس النيابية . ومن هنا جاء بديل الاستبداد فى الشرق لديه ، لاهو الحكم النيابى الدستورى ، ولا هو الحكم الجمهورى . ويدل على أن الكلام الخاص بالحكم النيابى ، يعبر عن جوهر موقف جمال الدين ، أن هذا الكلام يتفق مع تشاؤمه أمام نظام الأحزاب الذى عبر عنه نص آخر من «الخاطرات» ، كما أنه يتفق مع رأيه فى أن ما يحتاج الشرق إليه إنما هو «المستبد العادل» . (١).

(١) انظر فى تفصيل هذا رأى . د. عزت قرنى . «العدالة والحرية» ، مرجع سابق ، صص ٢٤٥ — ٢٥١ .

بينما يرى البعض الآخر ، أن جمال الدين يريد في درسه العام أن يتحرر الشعب من العبودية للحكام ، ويفهموا موقفهم من الحاكم ، وموقف الحاكم منهم . ويريد في السياسة أن يقتنع الشعب بحقه في الحكم ، فاذا فهم ذلك — وهذا ما عمله جمال الدين وصحبه ، في رأى الدارس ، — طالب بالمجلس النيابي ، فيعطاه بناء على فهمه وطالبه وقدرته ، لا على أنه منحة تمنح له ، فاذا أعطيه بحده كان أجدر بالمحافظة عليه ، وحرص عليه حرصه على دمه ، فأستقر وثبت ولم تستطع سلطة ما أن تلغيه أو تهمله . ثم يشير إلى النص الثانى ، مستشهدا فقط بالمقطع الذى دارت فيه متابلة جمال الدين مع الخديوى توفيق ويعلق بعد ذلك لقد رأينا أول عهده فى مصر يرى أن مجلس النواب لا قيمة له مادام المصريون على ما هم عليه من قلة التنبيه ، وضعف اليقظة ، وقلة الشجاعة ، ثم رأينا آخر عهده يلح فى طلب الحكم النيابي ويحرص عليه ، فلعله رأى من الأحداث واستبداد الحكم ، ونضج الأمة فى السنين الثماني (١) ما غير رأيه وعدل خطته (٢) .

(١) من الثابت ان العودة الثانية لمصر مكث بها جمال الدين من سنة ١٨٧١م — الى سنة ١٨٧٩م حين نفى منها . وهذه هى السنوات الثماني التى يشير اليها الكاتب . كما انه من المعروف ان المخاطر ، كتبت فى الفترة من سنة ١٨٩٢ — الى سنة ١٨٩٧م وهى التى ورد ضمنها نص متابلة جمال الدين للخديوى توفيق فلا بد ان النص يشير الى حادثة سابقة لإبان اقامة جمال الدين بمصر خاصة وان النص يرد ضمن مقدمة المخزومى عن شيرة جمال الدين التى قدم بها للمخاطر نفسها .

(٢) انظر . احمد امين . زعماء الاصلاح فى العصر الحديث ، النهضة المصرية ،

والعل هذا المنتطق هو الذى دفع البعض إلى تبرير رأى جمال الدين بأن الحكم الجمهورى حينئذ لا يصلح للشرق ولا لأهله ، من خلال آراء جمال الدين نفسه والحوادث التى مر بها وعاناهما ودفعته إلى ذلك . فأهل الشرق حينئذ خاملون يخيم عليهم الوحوش والجهل ، وقد إنهارت منظمات الطوائف التى كان يمكن أن تكون أساسا لقيام الحياة الديمقراطية الصحيحة — إذ الحياة النيابية دون تدريب أو تقدير للمسؤولية لا تحقق الاغراض المرجوة منها ، بل قد تنقلب إلى عكس المقصود منها ، فتصبح مطية سهلة لدوى الاغراض من المهيجين المشعوذين . ولقد أبدى جمال الدين تشاؤمه بهذا الصدد حين كان بمصر ، ولمس بنفسه خمول المجلس النيابى المقيد الذى أنشأه اسماعيل فى عام ١٨٦٦ ليشرك معه الاعيان فى أعبائه المالية . وكان رأى فى الحياة النيابية فى الشرق متأثرا بهذه التجربة .

ومع ذلك فقد تعدلت فكره جمال الدين هذه حين لعب المجلس النيابى المصرى دوره القومى كاملا فى أواخر حكم اسماعيل حين تم التحالف بين المحاكم والبرلمان والحزب الوطنى ضد التدخل الاجنبى ، وان يكن قد عاد إلى فكرته الاولى حين أدت الحياة النيابية — مع عوامل أخرى — إلى التمهجيل بالاحتلال الاجنبى ، ومن ثم نظرة جمال الدين التشاؤمية إلى الاحزاب السياسية فى الشرق . (١)

(١) انظر فيما سبق : د . احمد عبد الرحيم مصطفى : افكار جمال الدين السياسية، مرجع سابق ، ص ٢٣٥٠ — ٣٣٨ .
وفى ما يختص بالاحزاب قارن رأى د . عزت قرنى السابق الاشارة اليه .

رأية في الاحزاب السياسية في الشرق :

جاء في المخاطرات ، تحت هذا العنوان : قال :

الاحزاب السياسية في الشرق نعم الدواء ، ولكنها مع الاسف لاتأبث حتى تنقلب إلى بشس الداء .

نحن نحن الشرقيين تأليف الاحزاب السياسية لطلاب الحرية والاستقلال وكل العالم لنا أصدقاء ، ونحضر لنركها والكل لنا أعداء . والسبب العامل في ذلك عدم التكافؤ في القوى بين الامة وأحزابها السياسية .

يقوم الحزب السياسي بعنصر ضعيف ، أو بأفراد قلائل ، بينهم اللسن والمحنك ، ويعلمون تفانيهم بخدمة الامة لتحريرها من ربة الاستعباد ، ويسرون خدمة أنفسهم . فتتألف على أهل الحزب القلوب وتجتمع حولهم الكلمة بسوق الضرورة وداعى الحاجة ، ويستحسن عملهم ، الغريب ويموسهم الدخيل ، شأن الحوادث المستجدة في إنقلاب الامم من طور إلى طور .

فالامة تتخيل من وراء وعود الحزب سعادة ورفاهها وحرية واستقلالها ومساواة على أوسع شكل قد لا يمكن حصوله في البعيد الآجل فضلا عن القريب العاجل . فيؤازرون الحزب بكل معانى الطاعة والانقياد والنصرة والتضحية . . . الخ فاذا ماتم للحزب ما طلبية من الامة واستحكم له الامر ظهرت هنالك في رؤساء الاحزاب الأثرة والأنانية ، ومدح الذات عنقة ، فتتخلص من القلوب تلك الطاعة وتنكمش النفوس عن ذلك الانقياد ، وتحصل بالنتيجة النفرة العامة ، فنضطر عندئذ لترك الحزب ، وينفرط بالطبيعة عقدة ، ولكل له أعداء .

وضرب انا عدة أمثلة منها ما حصل في الأفغان وغيرها وما حصل في حوادث عرابي وحزبه في مصر . . . ثم قال : لا ينبغي أن يؤخذ من قولى هذا أن لافائدة

من الأحزاب على مطلق الرأى والمعنى ، فإن الشرق بعد أن أخنى عليه الدهر بكليلة ، ومرت عليه زلازل العسف والجور ، وأشكال الاستعباد ، حتى تأصل فى نفوس أبنائه بذور الذل والاستكانة لكل قوى أكرسح بلاده ، أن هذا الشرق وهذا الشرقى لا يلبث طويلا حتى يهب يوما من رقاده ، ويمزق ما تقنع وتسربل به هو وأبناؤه من لباس الخوف والذل فيأخذ فى اعداد الامم الطالبة لاستقلالها المستنكرة لاستعبادها .

على هذا الاساس الاجتماعى التدريجى ، لا مانع يمنع الشرقى من الانخراط فى الحزب بعد الحزب ويقبل من المواعيد ما يصدق وما لا يصدق حتى يظهر فى الشرق مظاهر فى الغرب من أفراد يرون الموت فى حياة وطنهم مغتما والحياة فى موت وطنهم مغرما .

حينئذ يكون الشرق قد تسنى له وجود الحزب الذى هو نعم الدواء من داء استعباده فيجمع شتات أبنائه الذين كانوا أذلة ويصيرهم بنعمة الاتحاد والتعاون أعزة ، بلادهم لهم وهم لبلادهم نعم الامناء ، يعملون متضامنين على صالح مجموعهم ، ونصرة مظلومهم ، يأخذون ما لهم من حق ، ويؤيدون ما عليهم من واجب وهم لا يحزنون ، (١) .

مفهوم الحكم بين فكرة «المستبد العادل» ، و «نظرية الحكم الالهى» :

إذا كان هذا هو موقف جمال الدين من الحكم الجمهورى ، والحكم النيابى الدستورى ، متضمنا رأيه فى نظام الأحزاب فى الشرق ، فما هو الحل فى رأى ؟ وما هو مفهوم الحكم ونظريته لديه ؟

هل الحل الحقيقي الذى ارتآه جمال الدين لمشكلات الشرق إنما هو حل
المستبد العادل (الذى يحكم بالشورى ، ويكون هذا هو معنى الشورى لديه ،
كما رأى بعض الدارسين؟) (١)

أم ان فكرة (المستبد العادل) هذه بعيدة عنه ، أو انه وان يكن قد قال بها
فى وقت ما ، إلا انه قد تخلى عنها ونفاها بعد ذلك . وذلك على ما سيبدو لنا
جمال الدين فى مرآة الدارسين الذين سنعرض لهم ؟

وكما هو المعتاد بصدد أفكار جمال الدين ، تتعدد الآراء وتتباين تبائنا
جما يبلغ فى أحيان كثيرة ما يضعها على طرفى النقيض ، كما سنرى من بعد .
إلا أننا منذ البدء ، حسبما للبإبالة وطلبها لوضوح الرؤية ، نبادر أولاً بالوقوف
فى مواجهة نصوص جمال الدين ، مرتبة بتسلسلها الزمنى والتاريخى عبر تطوره
الفكرى ، حتى نسير على هداها فى تبين أفكاره بهذا الشأن وفى رؤية تقييمات
الدارسين له . ولنتذكر — أيضا هنا — كما هو المتبع دائما — كما رأينا — جنوح
الدارسين إلى الإبتسار والإقتصار والإبتعاد عن منطق النهج التاريخى فى تعاملهم
مع النصوص .

١ — رسالة الرد على الدهريين :

تحت عنوان (ما أفاد الدين من العقائد والخصال) ، وفى الحديث عن
(العقيدة الثانية) يقول : (فهذه العقيدة اقوى دافع للأمم إلى التسابق لغايات
المادية ، وامضى الأسباب بها إلى طلب العلوم ، والتوسع فى الفنون ، والابداع

(١) انظر : د. عزت قرنى العدالة والحريية . مرجع سابق ، خاصة الصفحات

في الصنائع ، وانها لا تبلغ في سوق الأمم إلى منازل العلاء ، ومقاوم الشرف ، من
غالب قاسر ، ومستبد قاهر عادل . « (١)

٢ — العروة الوثقى :

ماضى الأمة وحاضرها وعلاج علمها

« سنة الله في الذين خلوا من قبل ولن تجد لسنة تبديلا ،
تحت هذا العنوان ، يرد جمال الدين على القائلين بأن طريق الشرق إلى القوة
انما هو نشر المعارف بين الأفراد ، يقول في رده : (.. ويظن قوم آخرون
ان الأمة المنبثقة في اقطار واسعة من الارض مع تفرق اهوائها واخلادها إلى
مادون رتبتهما بدرجات لا تحصر ، ورضاها بالدون من العيش والتماس الشرف
بالانتماء لمن ليس من جنسيتها ولا من مشربها لمن كان خاضعا لسيادتها راضخا
لأحكامها ، مع هذا كله يتم شفاؤها من الأمراض القائلة بإنشاء المدارس العمومية
دفعه واحدة في كل بقعة من بقاعها ، وتكون على الطراز الجديد المعروف بأوروبا
حتى تهم المعارف جميع الأفراد في زمن قريب ومتى عمت المعارف كملت الأخلاق
وانحدت الكلمة واجتمعت القوة . وما أبعد ما يظنون فان هذا العمل العظيم انما
يقوم به سلطان قوى قاهر يحمل الأمة على ما تكره أزمانا حتى تذوق لذته وتجنح
ثمرته ، ثم يكون ميلها الصادق من بعد نائبا عن سلطته في تنفيذه ما أراد من
خيرها ، ويلزم له ثروة وافرة تفي بنفقات تلك المدارس وهي كثيرة . وموضوع
كلامنا في الضعف ودوائه ، فهل مع الضعف سلطة تقهر وثروة تغنى ؟ ولو كان

(١) الشيخ محمد عبدة . (المأثر الاسلامي جمال الدين الافغانى) وماحق

به رسالة الرد على الدهريين ، كتاب الهلال ، اكتوبر ١٩٧٣ ، ص : ١٣٨ .

لأمة هذان لما عدت من الساقطين . (١)

(٣) خاطرات جمال الدين :

(غرض جمال الدين الأسمى في حياته :)

لما بلغت النظر ، أن (الخزومي) وهو مرید جمال الدين وتلميذه الشهير يقول تحت هذا العنوان ما يدل على أن الدور الرئيسى سىظل يلاعبه الحاكم ، يقول فى هذا : « ... نعم عرف جمال الدين بغرضه ، وسعيه الحثيث ، بجمع شتات أهل الشرق ، وإيقاظ الهمم من أهله ، والإشراف بهم على الخطر الغربى المحقق بكيانهم ، والأخذ بخناقهم ، ليعملوا على جمع كلمتهم ، يأخذ كل ملك ، أو أمير فى الشرق على ترقية شعبه وتحسين ملكه ، وتحسينه بالحكم الشورى الدستورى وتمكينه بما يربط الأقرب فالأقرب ، ويقويه بالتحالف والاتحاد حتى يرجع الكل ، إلى الإنضواء تحت راية الخلافة العظمى . » (٢)

وعلى الرغم من ذلك ، وبعد قليل ، يعود جمال الدين ليظهر بما قد يبدو أنه قد تنصل من فكرة (المستبد العادل) — وهذا ما وقع فيه بعض الدارسين بالفعل — ، تقول (الخاطرات) ، أن مریدى جمال الدين سألوه : أن المتداول بين الناس على لسانك : (يحتاج الشرق إلى مستبد عادل) ، فأجابهم : (هذا من قبيل جمع الأضداد . وكيف يجتمع العدل والاستبداد؟ وخير صفات الحاكم القوة والعدل ، ولاخير بالضعيف العادل ، كما أنه لاخير فى القوى الظالم.) (٣)

(١) العروة الوثقى ، مرجع سابق ، الاول ، ص ٦٦ .

(٢) خاطرات ، مرجع سابق ، ص ٨٤ — ٨٥ .

(٣) خاطرات ، مرجع سابق ، ص ٩٠ .

إلا أن ما يعيننا ويهمننا بهذا الصدد ، ينحصر في ملاحظتين :

الاولى : ان المتداول بين الناس حقيقة كان بالفعل ذلك .

والثانية : ان منطق المذهب أقوى من كل التراجمات اللفظية ، ومنطق المذهب واضح من كل النصوص التي أثبتناها منذ قليل .

ولن نكتفى بهذا ، ولكن لوشئنا تعميد هذا الرأي أكثر ، لأحلبنا من يروم وضوحا ، وتأكيدا ، على موضع آخر في (المخاطرات) مع ملاحظة أنه يأتي بعد النص السالف بكثير وقرب نهايات الكتاب .

(قوله في الناشئة الشرقية استجدانا واستمجانا ، وأمثلة على التقليد النافع ، وضربة المثل بدولة اليابان الشرقية وذكره انجع الوسائل للنهوض من السقوط) . فتحت هذا العنوان الطويل ، سنجد جمال الدين يكرر مرة أخرى ، وبذات الافكار والافاظ ، ما سبق ان قاله في رده على القائلين بأن طريق الشرق إلى القوة إنما هو نشر المعارف بين جميع الافراد ، ونشر هذا الرد في (العروة الوثقى) وأثبتناه في النص رقم (٢) ، واهم مافية ان هذا العمل العظيم : (.) إنما يقوم به سلطان قوى قاهر يحمل الامة على ماتكـرهه أزمانا حتى تذوق لذته وتجنـى ثمرة . . . (١)

ولنذكر ان (العروة الوثقى) هي العمل الثاني ، بعد (رسالة الرد على الدهريين) في الترتيب الزمني التاريخي لأعمال جمال الدين المنشورة وان كتاب (المخاطرات) الذي جمعه وحرره (محمد باشا الخزومي) يمثل آخر ما نشر من

(١) مخاطرات جمال الدين ط ٢ ، مطابع دار الفكر بدمشق ، ١٩٦٥ ، ص :

اعمال جمال الدين ، في سلسلة اعماله ، اى انه يعكس آخر ما نشر من اعمال جمال الدين في سلسلة اعماله ، اى انه يعكس آخر مراحل تطوره الفكرى ، وهو ما يجب اعتباره — فى رأينا — فى تقييم جمال الدين والتعامل مع افكاره ونصوصه كيلا نخرج بالرجل وبأنفسنا بعيدا عن الانصاف وعن الموضوعية .

وعلى الرغم من ذلك فإذا ما نظرنا لجمال الدين فى مرآة المفكرين والدارسين فإن نجد شخصية تتسم بالوحدة والتماسك أو تتميز بالثبات الفكرى ، سواء ان كان السبب فى هذا يرجع إلى جمال الدين نفسه وإلى الوقائع ، أى نصوصه ، أم كان يرجع إلى الدارسين انفسهم لأسباب بينها قبلًا ..

فى رأى البعض ، انه إذا كان فكر جمال الدين الاجتماعى قد اصابه الظلم من قبل الذين وقفوا منه وبه عند حدود المرحلة والصياغات التى تعاطفت مع المفهوم الرأسمالى ومعاداة الاشتراكية ، وإذا كانت محاولات استغلال هذه الصياغات قد حدثت بعد وفاة الفيلسوف الكبير — يقصد جمال الدين — ، فإن الفكر الديمقراطى لدية قد أصيب بما هو أكثر من الظلم ، عندما تعرض الرجل بصدده لإقتراءات واكاذيب نسبت له مالم يقبله ، بل ضد ما يعتقد ويبشر به ، ولم تنتظر فى ذلك وفاته ، بل صنعت ذلك وهو حى يرزق يسمى بين الناس . ومن منا لم يسمع ويقرأ أن جمال الدين قد كان يبشر بأن صيلاج المجتمعات الشرقية لا يمكن ان يتم إلا على يد حاكم (مستبد عادل) وأن الرجل كان يهيئ للحكم الفردى المطلق ، على شرط أن تتوافر العبدالية لمن يمسك بزمام الامر فى هذا النظام ؟!

وفى سبيل تفنيد هذا الاقتراء الجرىء على جمال الدين ، لن نسلك — تقول

الدراسة — سبيل الاحتكام إلى حياة فقط ، وما حفلت به من معارك ونضالات
ضد الاستبداد والمستبدين ، ولا سبيل كتابات فقط التي اودعها الكثير من آيات
الشورى والديموقراطية والايمان الذى لا يحد بالحكم النيابى الدستورى السليم
ولا سبيل ايراد النماذج السياسية الديموقراطية التي حبذها فحسب والتي اشار على
شعوب الشرق العربية الاسلامية بالاستفادة منها وانما سنسلك كل هذه السبل...
فهو هنا — أى جمال الدين — حاسم الموقف واضح الرأى لا يترك مجالا
للبس أو الغموض ، (١) II

فبلى عكس الكثيرين من المصلحين الدينيين الذين مالوا فى مجموعهم إلى الاسلوب
اللاتوقراطى فى الحكم والادارة ، نجد جمال الدين — الرأى لنفس الدارس —
شديد الايمان بالحكم النيابى ، وضرورة تمثيل القوة النيابية للشعب وصدورها
من احشاء الجماهير . (٢)

ولم يكن جمال الدين باحثا عن قيام الشكل النيابى والدستورى ، وانما ساعيا
وراء تحقيق الجوهر والمضمون الحقيقى لهذا النظام . (٣)

أما فى رأى حورانى . . Hourani ، ، فإن جمال الدين لا ينكر أن الحاكم

-
- (١) أنظر : محمد عمارة : الافغانى . . مفكرا ومناضلا وملف خاص ، فى مجلة :
الطلیعة ، القاهرة ، العدد الرابع — السنة الخامسة — أبريل ١٩٦٩ ، ص : ١٣٩ .
(٢) محمد عمارة : الاعمال الكاملة لجمال الدين الافغانى مع دراسة حياته وآثاره ،
دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٨ ، ص : ٩٦ .
(٣) محمد عمارة . الافغانى مفكرا مناضلا وملف خاص ، فى مجلة : الطلیعة
مرجع سابق ، ص : ١٤١ .

المستبد يستطيع ، إذا حسنت نواياه ، ان يحقق الكثير من الخير بسرعة ، لكن خطر الحكم الاستبدادى فى ان كل شىء فيه يتوقف على اخلاق الحاكم . لذلك كان من واجب زعماء الرأى الوطنى التخلص من الحاكم الفاسد قبل فوات الاوان ، حسبما أشار بنفسه فى « العروة الوثقى » . (١)

ويرى « حورانى » ، Hourani ان جمال الدين كان مثله الأعلى فى الحكم ، مثله فى ذلك مثل العقائدين المسلمين ، حكم ملك عادل يعترف بسيادة الشريعة . ويعلق على ذلك ، بأن جمال الدين لم يكن دستوريا على أساس مبدئى . (٢) هذا بينما يرى البعض الآخر ، أنه كما يدعو جمال الدين إلى الاشتراكية والتصنيع فإنه يدعو إلى الديمقراطية، فهى أنسب نظم الحكم وابقاها فى الأرض . وهو يطالب بالحكم الدستورى المستمر ، ويندد بنواب الحزب الذين يعملون من أجل طبقتهم ..

ويرى انه قد يحدث فى النظام النيابى تلاعب الأحزاب وإتفاق اليمين واليسار ويكون اليسار ملكيا أكثر من الملك ..

وهذا كله هو معنى مقاله جمال الدين من ان الحكم الجمهورى لا يصلح للشرق

(١) Hourani, A., Arabic thought in the liberal Age —1939 London

تعليق على حورانى —

هذا النقد راجع إلى تسليم حورانى بأن فكرة الديمقراطية الغربية هى المثل الأعلى عند الديمقراطية . لذلك فهو يهتم بالمؤسسات ولا يعتبر الاستناد إلى مبادئ الشريعة موقفا دستوريا مبدئيا .

اليوم ولا لأهله ، ومعنى ما طالب به في حكم الطاغية العادل ..

ويظهر هذا التذبذب بين الحكم النيابي وبين الطاغية العادل في دعوة جمال الدين إلى إسقلال الامارات أسوة بما فعل محمد علي في مصر ، والحفاظ على القوميات ، أى تمتع الامارات بالاستقلال الذاتى ..

دعا جمال الدين إلى تحرير الأرض ، ولكنه قام أولاً بإثبات حرية الفرد في النضال وتحريره من قيود النظم السياسية والعقائد الدينية ، ولم تكن دعوة في الحقيقة إلى النظم النيابية إلا دعوة لحرية الفرد نظراً لما رآه في مصر من إمكانية لمحو الحريات الفردية . (١)

وإذا كنا قد رأينا فيما سبق صورة جمال الدين بصدد فكرة المستبد العادل ، فإن أمة صورة أخرى تكاد تقترب به من فكرة الحكيم الإلهي ، ومن نظرية الصفوة ، قليلاً أو كثيراً .

كان جمال الدين قد قال في « العروة الوثقى » ، وهو بصدد توضيح مصدر وجوب الطاعة للسلطة الزمنية وذلك في مقالة عن (الجنسية والديانة الإسلامية) فقال : أن النفوس إذا اعتمدت جميعها على حاكم تنصاغر لديه القوى وتنضائل لعظمت القدرة وتخضع لسلطنة النفوس بالطمع ، وتكون بالنسبة اليه متساوية الاقدام ، وهو مبدأ الكل وقهار السموات والأرض ، ثم يكون القائم من قبله بتنفيذ احكامه أى الحاكم الأرضي مساهماً للكافة في الاستكانة والرضوخ للاحكام احكام الحاكمين ، فإذا اذعنتم الانفس بوجود الحاكم الأعلى ، وايقنت بمشاركة

(١) لاحظ : د. حسن حنفى حسنين : قضايا معاصرة ، (١) في فكرنا المعاصر ،

القيم على أحكامه وهو الحاكم الأرضي لعامتهم في التطامن لما أمر به ، اطمأنت
في حفظ الحق ودفع الشر إلى صاحب هذه السلطة المقدسة وهو الحاكم الأرضي
أيضا واستغنت عن عصبية الجنس: لعدم الحاجة إليها ، (١)

والقاريء المنتبه — كما يقول البعض — سيجد في هذا النص وضعا جديدا
لنظرية الحاكم الإلهي ، (٢) .

وإذا كانت حركات التحرر من الظلم والاستعمار في العالم الاسلامي قد استلهمت
جميعها أفكاره الثورية الجديدة ليس فقط في الهند وإيران وأفغانستان ، بل أيضا في
مصر وتركيا والسودان والباكستان .

فليس معنى هذا أن دعوته قد امتدت إلى جماهير الشعب في تلك البقاع ، بل
أنها اقتصرت إلى حد بعيد على تلك الفئة القليلة الموجهة في كل زمان ومكان ،
وهي الفئة التي تضم الصفوة وطليعة المتحررين من قيود التقليد ورواسب
الماضي . (٣)

وإذا كان جمال الدين يقول في المخاطرات ، تحت عنوان : (الحق والأكثرية) :
أن ... الحقائق من دين ومذهب ، وقواعد عليية وفنية ، ما ظهرت وبما استقرت
وتدوّنات وانتشرت إلا بواسطة أفراد قليل ، وقد قارمها المجهول بعنف بأشد ما لديه
من قوة ، ووسائل القهر . (٤) .

(١) د العروة الوثقى ، ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ٣٥٠ .

(٢) انظر : د. عزت قرني : د العدالة والحرية ... ، مرجع سابق ، ص .

(٣) د. أحمد عبد الرحيم مصطفى : أفكار جمال الدين الأفغاني السياسية ،

مرجع سابق ، ص ٢١٥ .

(٤) د مخاطرات ، ، ط ٢ ، مرجع سابق ، ص ١٣٤ .

إذا كان يقول بهذا ، بالإضافة إلى قوله بعدم صلاحية الحكم الجمهورى للشرق اليوم ولا لأمهله ، وما طالب به في حكم الطاغية العادل ...

فهذا كله يرجع إلى أنه يؤمن بالبطولة الفردية وبالقلة المؤمنة ، طبقة اللعقلية الدينية التقليدية التى تؤمن بالسلطة المركزية فى الكون وفى المجتمع ، حتى ليبعد جمال الدين فى بعض الأحيان من أصحاب نظرية الصفوة المختارة النشطة المحركة للمجموع (١) .

ولا يسعنا فى مجال تطور الفكر القومى الليبرالى فى مصر أن نغفل الأثر الكبير الذى خلفه جمال الدين فى البلاد خلال السنوات الثمان التى أقامها بها — وفى خلالها التفت حوله نخبة المثقفين المصريين الذين وجه أفكارهم لتكون فى خدمة الشعب تدافع عن حقه وتهاجم من اعتدى عليه أيا كان .

وكان يرى أن الحرية والاستقلال لا يوهبان عن طيب خاطر بل أن الأمم تحصل عليها قوة واقتدارا ، وإن يكن يفضل أن يتحول الحكم المطلق إلى الحكم النيابى بإرشاد الحاكم ونصحه من جانب عقلاء مقربيه .

وإذا كان — بالإضافة لرأيه فى الحكم الجمهورى — قد أبدى تشاؤمه من أسلوب نشاط الأحزاب السياسية ، فليس معنى هذا أنه كان ينادى بإلغاء الأحزاب قاطبة ، بل أنه كان أميل إلى التدرج فى مجال العمل السياسى بمسا يوائم طبيعة الشعب واستعداداته . (٢)

(١) د. حسن حنفى : قضايا معاصرة ، (١) مرجع سابق ، ص ١٠٦ .

(٢) انظر : د. أحمد عبد الرحيم مصطفى : تطور الفكر السياسى فى مصر

الحديثة ، مرجع سابق ، ص ص ٣٠ — ٣١ .

وربما كانت خير خاتمة لهذا ، بتعبير لا يخلو من الدقة والعمق ، أن جمال الدين ، إذ كان مثله الأعلى في الحكم — مثل العقائديين المسلمين — حكم ملك عادل يعترف بسيادة الشريعة ، لم يكن دستوريا على أساس مبدئي ، بل كان بطبيعية أو توراتيا ولجوجا . (١) وقد صرف حياته بكاملها يفتش عن حاكم مسلم يمكنه بواسطة العمل على احياء الاسلام ، على غرار تلك الشراكة بين الحاكم والفيلسوف التي تخيلها الفارابي كبديل للملك الفيلسوف المثالي الذي لم يكن يظهر إلا نادرا . لكن آماله كانت تخيب كل مرة ، إذ كان يعثر دوما ، أما على حاكم لم يطبع على العدل ، أو على حاكم لا يعترف بسيادة الشريعة .

ولم يكن جمال الدين ينتمى إلى الاغلبية المسالمة من المفكرين المسلمين ، الذين كانوا يقولون بأن عليهم أن يحتجوا على ظلم الحاكم وأن يرضخوا له في الوقت نفسه بل تبني بالاحرى رأى الاقلية المؤمنة بحق الثورة (٢) .

(١) سيكون من الطريف مقارنة هذا برأى محمد عماره السابق ذكره .

(٢) انظر في ذلك :

Hourani, A., Arabic thought ..., op. cit. p. p. 116.- 117.

المراجع العربية

(١) أبو خلدون ساطع الحصرى : ما هى القومية ، ط١ دار العلم للملايين ، بيروت
١٩٥٩ .

(٢) أحمد أمين : زعماء الاصلاح فى العصر الحديث ، ط١ ، مكتبة النهضة المصرية
القاهرة ١٩٤٩ .

(٣) د . أحمد عبد الرحيم مصطفى : تطور الفكر السياسى فى مصر الحديثة ،
معهد البحوث والدراسات العربية ، القاهرة ١٩٧٣ .

(٤) ————— : أفكار جمال الدين الافغانى السياسية ، فى المجلة التاريخية
المصرية ، الجمعية المصرية للدراسات التاريخية ، المجلدان التاسع والعاشر ،
١٩٦٠ - ١٩٦٢ ، القاهرة .

(٥) آماوتلين : عبد الحميد ظل الله على الارض ، ترجمة : راسم رشدى ، دار
النيل للطباعة بمصر ، القاهرة ، ١٩٥٠ .

(٦) الياس مرقص : نقد الفكر القومى ، ط١ . ساطع الحصرى ، ط١ ، دار الطليعة ،
بيروت ١٩٦٦ .

(٧) د . بطرس بطرس غالى ، وده محمود خيرى عيسى : المدخل فى علم السياسة ،
ط٥ ، مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٧٦ .

(٨) د . توفيق الطويل : العرب والعلم فى عصر الاسلام الذهبى ، ط١ ، دار
النهضة العربية ، القاهرة د . ت .

(٩) جرجى زيدان : بناء النهضة العربية ، دار الهلال ، القاهرة ، د . ت .

(١٠) ————— : مشاهير الشرق ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ، د . ت .

- (١١) جمال الدين الأفغانى : العروة الوثقى ، بالاشتراك مع الشيخ محمد عبدة ، دار البستانى ، القاهرة ، ١٩٥٧ .
- (١٢) د . حسين حنفى حنين : قضايا معاصرة . (١١) فى فكرنا المعاصر ، ط ١ ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، ١٩٧٧ .
- (١٣) د . حسين فوزى النجار : السياسة والإستراتيجية فى الشرق الشرق الأوسط ، مكتبة النهضة ، القاهرة ، ١٩٥٣ .
- (١٤) د . خليل عبد الحميد عبد العال : دراسات فى تاريخ الدول الإسلامية الحديث والمعاصر ، الإسكندرية ، ١٩٧٥ .
- (١٥) رشيد رضا : تاريخ الأستاذ الإمام ، الجزء الأول ، مطبعة المنار ، القاهرة ، ١٩٣١ .
- (١٦) عباس محمود العقاد : على الأثير ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، د . ت .
- (١٧) عبد الرحمن الرافعى : جمال الدين الأفغانى باعث نهضة الشرق ١٨٣٥ — ٨٩٧ ، امدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، ١٩٦١ .
- (١٨) عبد العظيم محمد رمضان : تطور الحركة الوطنية فى مصر سنة ١٩١٨ إلى ١٩٣٦ ، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ، ١٩٦٨ .
- (١٩) عبد القادر المغربى : جمال الدين الأفغانى . ذكريات وأحاديث ، ط ٢ سلسلة إقرأ ، دار المعارف بمصر ، د . ت .
- (٢٠) عبد المتعال الصعيدى : المجددون فى الإسلام من القرن الأول إلى الرابع عشر الهجرى ، ط ٢ ، مكتبة الاداب ومطبعتها بالجماميز ، ١٩٦٢ .
- (٢١) د . عبد الملك عودة . الكتلة الإسلامية ، رسالة لنيل درجة الدكتوراة فى العلوم السياسية من كلية التجارة ، جامعة القاهرة ، ١٩٥٥ .
- (٢٢) د . عبد المطيف حمزة : أدب المقالة للصحفية فى مصر ، دار الفكر العربى القاهرة ، ١٩٥٧ .

- (٢٣) د. عبد الله العروى : الأيديولوجيا العربية المعاصرة ، ترجمة . محمد عيتاني ، دار الحقيقة ، بيروت ، ١٩٧٠ .
- (٢٤) د. عثمان أمين : تقديم وتعليق ، الرد على الزهرين لجمال الدين الأفغاني ، مكتبة الخانجي بمصر والمثنى ببغداد ، ط ٢ ، ١٩٥٥ .
- (٢٥) ——— رواد الوحي الإنساني في الشرق الإسلامي ، دار القلم بالقاهرة ، ١٩٦١ .
- (٢٦) ——— رائد الفكر المصري ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦٥ .
- (٢٧) د. عزت قرني : العدالة والحريّة في فجر النهضة العربية الحديثة ، سلسلة (عالم المعرفة) ، الكويت ، يوزيه (حزيران) ، ١٩٨٠ .
- (٢٨) د. علي المحافضة : الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة ١٧٩٨-١٩١٤ الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية ، ط ٢ ، الأهلية للنشر والتوزيع ، بيروت ، ١٩٧٨ .
- (٢٩) فتحي الرملي : البركان الثائر جمال الدين الأفغاني ، ط ١ ، دار الثقافة العامة ، القاهرة ، ١٩٦٦ .
- (٣٠) فتحي الطوبجي : حركات الوحدة في الوطن العربي ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، د . ت .
- (٣١) د. فهمي جدعان : أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث ، ط ١ ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٧٩ .
- (٣٢) فيليب حتى ، وآخرون : تاريخ العرب ، مطول ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٦٣ .

(٣٣) قدرى حافظ طوقان: جمال الدين الأفغانى . آراؤه ، كفاحه وأثره فى نهضة الشرق ، مطبعة بيت المقدس ، القدس ، ١٩٤٧ م .

(٣٤) قدرى قلىجى : جمال الدين الأفغانى ، حكيم الشرق ، ط ٢ ، دار العلم للملايين بيروت ، ١٩٥٢ .

(٣٥) كارل بركلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية ، ترجمة أمين فارس ، ومنير البعلبكي ، ط ٤ ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٦٥ .

(٣٦) مارون عبود : جدد وقدماء ، بيروت ، ١٩٦٢ .

(٣٧) مالك بن نبي : وجهة العالم الإسلامى ، ترجمة عبد الصبور شاهين ، دار الفكر ، بيروت ، ١٩٧٠ .

(٣٨) د. محمد إقبال : تجديد التفكير الدينى فى الإسلام ، ترجمة عباس محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٥٥ .

(٣٩) د. محمد البهى : الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالإستعمار الغربى ، ط ٦ ، دار الفكر ، بيروت ، ١٩٧٣ .

(٤٠) محمد شفيق غربال : من زاوية للقاهرة الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٢ .

(٤١) د. محمد ضياء الدين الرئيس : الشرق الأوسط فى التاريخ الحديث ، ط ٢ ، مكتبة الشباب بالقاهرة ، ١٩٦٥ .

(٤٢) الشيخ محمد عبده : التأثير الإسلامى جمال الدين الأفغانى ، كتاب الهلال أكتوبر ، ١٩٧٣ .

(٤٣) محمد عجمارة : الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغانى ، دار الكتاب العربى للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٨ .

(٤٤) ————— جمال الدين الأفغانى (الأعمال الكاملة)، دراسة وتحقيق، ج ١
الله . والعالم .. والإنسان ، ط ١ ، المؤسسة العربية للدراسات
والنشر ، بيروت ، ١٩٧٩ .

(٤٥) ————— العرب والتحدى ، سلسلة (عالم المعرفة ، العدد ٢٩ ، الكويت
مايو ، ١٩٨٠ .

(٤٦) محمد باشا المنزومي : خاطرات جمال الدين الأفغانى الحسينى ، ط ٢ ، دار
الفكر الحديث ، لبنان ، ١٩٦٥ .

(٤٧) محمد سلام مذكور : الحكيم الشاعر، جمال الدين الأفغانى ، المجلس الأعلى
للشئون الإسلامية ، القاهرة ، ١٩٦٢ .

(٤٨) محمد محمد حسين : الإسلام والحضارة الغربية ، دار الإرشاد ، بيروت ،
١٩٦٩ .

(٤٩) ————— الاتجاهات الوطنية فى الأدب المعاصر ، ط ٣ جزآن فى مجلد
واحد ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ١٩٧٢ .

(٥٠) محمود أبورية : جمال الدين الأفغانى تاريخه ورسائله ومبادئه ، المجلس
الأعلى للشئون الإسلامية ، ١٩٦٦ .

(٥١) ————— جمال الدين الأفغانى ، سلسلة (نوابع الفكر العربى) ،
ط ٢ ، دار المعارف بمصر ، ١٩٧١ .

(٥٢) د. محمود قاسم : جمال الدين حياته وفلسفته ، الانجلو المصرية ، د. ت .

(٥٣) د . محمود كامل : الإسلام والعروبة ، ط ١ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ،
القاهرة ، ١٩٧٦ .

(٥٤) ميرزا لطف الله خان: جمال الدين الأسيد آبادي المعروف بالافغانى ، ترجمة
د. محمد عبد النعيم حسنين ، ط ١ ، دار الكتاب اللبناني ،
بيروت ، ١٩٧٣ .

(٥٥) لوثر ونب ستودارد: حاضرم العالم الاسلامى ، ترجمة عجاج نويضى ،
وهو امشن الامير شيكيب أرسلان ، ط ١ ، القاهرة ، ١٩٢٥ .

(٥٦) لويس غرديه ، والامب جورج شحاتة قنواى : فلسفة الفكر الدينى بين
الاسلام والمسيحية ، الترجمة العربية ، ج ١ ، دار العلم للملايين ،
بيروت ، ١٩٧٦ .

(٥٧) د. يوسف عز الدين: الاشتراكية والقومية وأثرهما فى الادب الحديث، الهيئة
المصرية العامة للكتاب ، القاهرة : ١٩٧٩

المراجع الأجنبية

1. Adams, C.C. Islam and Modernization in Egypt, London, 1933
2. al-Afghani, Jamal al - Din. L'Islomisme et La Science. J. des Débats, 18 & 19 May 1883 (reprinted in Fr. tr. of al-Radd ala L-Dhakriyyin).
3. ——— : Philosophie de l'Union Nationale, tr. M. Hendesi. Orient, vi (1958), 123—8.
4. Binder, Leonard, The Ideological Revolution in the Middle East (New York : John Wiley and Son, Inc., 1964)
5. Browne, E. G. The persian Revolution. Cambridge, 1910.
6. Cromer, The Earl of, Modern Egypt. London, 1911.
7. Fakhry, Majid. A History of Islamic philosophy. Columbia University press. New York and London, 1970
8. Gibb, H.A.R. Modern Trends In Islam, Chicogo, 1947.
9. Goichon, A.M. Jamal Ad-Din AL-Afghani. Réfutation Des Matérialistes. Traduction sur La 3 Édition Arabe Avec Introduction et Notes.
10. Hourani, Albert. Arabic Thought in the Liberal age (Lonpon: oxford University press, 1967).
11. Keddie, N.R, An Islamic Response to Imperialism, Political and Religious Writings of Sayyid Jamal Ad-din «Al-Afghani», Berkeley, 1968
12. Khaddurie, Majid, Political Trends in the Arab world (Baltimore The Johns Hopkins press, 1970).
13. Kedourie, Elie, Afghani and Abduh (Lonon:Frank Cass Co. Ltd., 1966).

14. Nuseibeh, Hazem Zaki, The Idea of Arab Nationalism.
Published by Cornell University press, New York
1956.
15. Renan, E., L'Islamisme et la Science, paris, 1883.
16. Safran, Nadav., Egypt in Search of political Community,
(Combridge : Howard university press, 1961).
17. Sharabi, Hisham, Arab Intellectuals and the west. The
Formative Years, 1875—1974, Baltimore, 1970.
18. Sharif, M. M., A History of Muslim philosophy, otto-
Harroswitz-wiesbaden, 1963, (Volume Two) 1963
19. Smith, Wilfred Cantuall, Islam in Modern History(princeton:
princeten University press, 1957).
20. Thompson Jack, and Reischauer Robert, Modernization of
the Arab World (princeton : Van Nostrand
Company, Inc., 1965).

Bibliotheca Alexandrina



0351943